مِعيارُ العِلم في المنطِق

للإمام أبي حامِد الغزالي

٤٥٠ - ٥٠٥ هـ

شَرَحَهُ
أحمد شمس الدين

Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah
DKI

مِعيار العِلم في المنطِق

للإمام أبي حامِد الغزالي

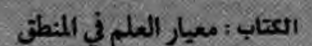
٤٥٠ - ٥٠٥ هـ

شَرحَهُ

أحمد شمس الدّين







الكتاب : معيار العلم في المنطق

Title : MI'YĀR AL-'ILM FĪ AL-MANṬIQ

التصنيف : علم المنطق

Classification: Logic

المؤلف : الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)

Author : Al-Imam Abou Hamed Al-Ghazali (D.505 H.)

المحقق : أحمد شمس الدين

Editor : Ahmad Shamseddin

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	384	عدد الصفحات
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2013 A.D. -1434 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنان
Edition : 2nd		الطبعة : الثانية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun

1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN-13: 978-2-7451-1454-9
ISBN-10: 2-7451-1454-9

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خير خلق الله وخاتم أنبيـائه ورسله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فهذا كتاب الغزالي المسمى بـ«معيار العلم في المنطق» نضعه بين أيدي القراء الكرام بحلة جديدة، حيث أن الطبعة التي حققها الدكتور سليمان دنيا ـ والتي صدرت عن دار المعارف بمصر ـ كانت خالية تقريباً من الشروحات والمقارنات التي يُحتاج إليها في كتاب كهذا. وقد شرحنا في حواشي الكتاب كل ما غمض من الألفاظ اللغوية والمصطلحات المنطقية والفلسفية اعتماداً على مصادر ومراجع عديدة أشرنا إليها في مواضعها، كما قارنّا الكثير من النصوص والتعريفات التي أوردها الغزالي بالنصوص والتعريفات التي اعتمدها غيره من الفلاسفة والمناطقة قديماً وحديثاً. كذلك أضفنا إلى المتن بعض العبارات والجمل التي ارتأينا أنها تكمل المعنى المقصود أو توضحه، واعتمدنا في هذه الإضافات بشكل رئيسي على كتاب النجاة لابن سينا. وهذه الإضافات وضعناها بين معقوفين هكذا [ ] لتمييزها عن نصّ المتن الأصلي، وأشرنا في الحواشي إلى رقم الصفحة من الكتاب المأخوذ عنه.

وزيادة في الفائدة ألحقنا في نهاية الكتاب معجماً ألفبائيًّا بالألفاظ الاصطلاحية المنطقية والفلسفية الواردة في ثنايا الكتاب. راجين أن يحقق عملنا هذا الفائدة التي تُرجى منه، وما توفيقنا إلا بالله تعالى. والحمد لله رب العالمين.

أحمد شمس الدين
بيروت في ١٨/١٢/١٩٨٩

معيار العلم جزء من كتاب تهافت الفلاسفة

يرى الدكتور سليمان دنيا محقق طبعة دار المعارف من معيار العلم أن هذا الكتاب جزء من كتاب تهافت الفلاسفة وله في ذلك حجج أوردها في تصديره لتلك الطبعة. ونحن نورد هنا نصَّه حرفيّاً. يقول:

لهذا الكتاب أو لهذا البعض من الكتاب قصة، أريد في هذا التصدير، أن أضعها بين يدي القارىء، تلك هي أن الفلاسفة الإسلاميين قد جروا في كتبهم - لا في رسائلهم - على سنة أن يضمنوها أقساماً، أهمها عندهم، القسمان: الطبيعي والإلهي، ويجعلوا المنطلق في بداية هذه الأقسام كمقدمة لها.

ويبدو اعتبارهم المنطق مقدمة - لا أصلاً من الأصول - من وضعهم جملة حواجز يقيمونها بينه وبين سائر الأقسام:

فابن سينا مثلاً يضمن كتباه «الإشارات والتنبيهات» المنطق، والطبيعيات، والإلهيات.

وهو يقول في بداية هذه الأقسام كلها:

«. . . . أيها الحريص على تحقيق الحق:

إني مهد إليك في هذه «الإشارات والتنبيهات» أصولاً وجملاً من الحكمة، إن أخذت الفطانة بيدك، سهل عليك تفريعها وتفصيلها. ومبتدىءٌ من علم المنطق، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة، وما بعد الطبيعة»

ثم يشرع في «المنطق» ويجعل فصوله تحت عنوان (نهج).

وبعد أن يفرغ منه يختتم بقوله:

«أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق، والحمد لله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، والصلاة على محمد النبي، وآله الطاهرين».

وحين يعرض للقسمين الباقيين، يعود فيفتتح بالبسملة، ويستأنف افتتاحية جديدة، فيقول:

بسم الله الرحمن الرحيم

«وهذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه. . .»

فالفصل بين قسم المنطق وباقي أقسام الكتاب بإعادة البسملة، ثم باستئناف افتتاحية أخرى، يشعر بما يقيمة ابن سينا بينه وبينها من حواجز.

ثم يمضي ابن سينا في افتتاحية الطبيعي والإلهي فيقول:

«وأنا أعيد وصيتي، وأكرر التماسي، أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن، على من لا يوجد فيه، ما اشترطه في آخر هذه الإرشادات».

وقد نبهت أنا في مقدمة (القسم الثاني من كتاب الإشارات) أن كلمتي (أعيد) و (أكرر) اللتين يذكرهما ابن سينا هنا في قوله: «وأنا أعيد وصيتي، وأكرر التماسي» لا يراد بهما أصل معناهما، فقد رأينا ما افتتح به المنطق، وما اختتمه به، ولم نجد فيهما أثراً لوصية من هذا النوع.

فدع ما يستفاد من قضية (إعادة) الوصية وتكرارها، وانظر في أصل الوصية التي اختص بها ابن سينا قارىء (الطبيعي والإلهي) من كتاب الإشارات، دون قارىء المنطق. وتبين ما يفيده هذا الاختصاص من اعتبارات تحجز المنطق، عن باقي أقسام الكتاب في نظر ابن سينا. ثم ارم ببصرك إلى (ما اشترطه) ابن سينا (في آخر هذه الإشارات) تجده يضع هذه الاشتراطات تحت عنوان (خاتمة، ووصية) يقول فيها:

«أيها الأخ: إني قد محضت لك في هذه الإشارات عن زبد الحق، وألقمتك قفى الحكم، في لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقّادة، والدربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة، ومن همجهم. فإن وجدت من تثق بنقاء سيرته، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأً مفرقاً، تستفرس مما تسلفه لما يستقبله. وعاهده بالله، وبأيمان لا مخارج لها، ليجري فيما تأتيه، مجراك، متأسياً بك. فإذا أذعت هذا العلم وأضعته، فالله بيني وبينك، وكفى بالله وكيلاً».

فهذه الاشتراطات وهذه الاستيثاقات، التي يختص بها ابن سينا قارىء (الطبيعي والإلهي) من كتاب (الإشارات والتنبيهات) دون قارىء (المنطق) من نفس الكتاب،

ترمز إلى لون آخر من الحواجز التي يفصل بها ابن سينا بين قسم (المنطق) وأقسام الكتاب الأخرى.

هذا إلى جانب أن ابن سينا يضع فصول (الطبيعي والإلهي) تحت عنوان: (نمط) ورأينا أنه يضع فصول المنطق تحت عنوان (نهج)، وأنه يسلك (الطبيعي والإلهي) في أنماط متتابعة، من غير أن يضع بينهما ما يشير إلى نهاية الأول وبداية الثاني.

بينما قد فصل بين (المنطق) في ناحية، وبين (الطبيعي والإلهي) في ناحية أخرى، ببسملة وفاتحة، كأنهما علمان منفصلان متباينان.

كل هذا يوضح لنا السنة التي جرى عليها فلاسفة الإسلام في اعتبار المنطق وسيلة لفهم مقاصد الفلسفة.

وقد أوضحت في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «تهافت الفلاسفة» الأسس التي قام عليها اعتبار كتاب «تهافت الفلاسفة» كتاب فلسفة، برغم ما يوحي به عنوانه من أنه خروج عن الفلسفة لا دخول فيها.

ومن حيث إن كتاب «تهافت الفلاسفة» كتاب فلسفة، فقد جرى فيه صاحبه على سنة عصره، فجعله أقساماً لا قسماً واحداً.

ولعله لا يخفى على المتأمل أن النسخة المعروفة المتداولة في أيدي القراء، تشتمل على الطبيعي والإلهي.

ففي... نهاية المسألة السادسة عشرة يقول الغزالي:

«هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية. وهي ست عشرة مسألة، والحمد لله وحده، وصلى الله على نبيه محمد وسلم».

وهذا تصريح من الغزالي بأن المسائل الست عشرة، هي المسائل الإلهية في الكتاب. ويعتبرها الغزالي قسماً مستقلاً بذاته، فيحمد الله ويصلي على نبيه في آخرها، وبهذا الحمد وهذه الصلاة، يفصلها الغزالي عن القسم الطبيعي، على خلاف ما صنع ابن سينا، فإنه يجعل الطبيعي والإلهي في الإشارات ـ كما رأينا ـ أنماطاً عشرة متتابعة، كأنهما علم واحد لا علمان، والنظرة الفاحصة هي التي تكشف أن (الأنماط الثلاثة الأولى) هي العلم الطبيعي، و (السبعة الأخيرة) هي الإلهي والتصوف.

ويلاحظ أنه بينما جعل ابن سينا القسم الطبيعي أولاً، والقسم الإلهي والتصوف ثانياً، يجعل الغزالي الإلهي أولاً، والطبيعي ثانياً.

والاعتبار الذي دعا إلى هذا الاختلاف في منهج الفيلسوفين مختلف، فبينا يقوم منهج ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) على خطة تأسيس العلمين الطبيعي والإلهي، وتأييد نظرياتهما، وما دام الطبيعي، كمقدمة للإلهي، فمن الضروري أن يتقدم تأسيس نظريات الطبيعي على تأسيس نظريات الإلهي. إذا بمنهج الغزالي يقوم على محاسبة الفلاسفة على ما وقعوا فيه من أخطاء، وما دامت أخطاؤهم في العلم الإلهي أهم وأخطر وأكثر من أخطائهم في العلم الطبيعي، فقد بدأ بالأهم، الذي هو الإلهي، وثنى بالطبيعي.

وقد مر بنا تصريحه بأن المسائل الإلهية ست عشرة مسألة، ومسائل الكتاب كلها عشرون، فتكون المسائل الطبيعية أربعة فقط، وذلك حيث يقول: «هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية، وهي ست عشرة مسألة».

وسبق له في الفهرس الذي ذكره في بداية الكتاب بيان أن مسائل الكتاب (عشرون مسألة)

ثم إن الغزالي كفر الفلاسفة بمسائل ثلاث: قولهم بقدم العالم. وإنكارهم علم الله بالجزئيات. وإنكارهم البعث الجسماني.

وقد وضع الغزالي المسألتين الأوليين ضمن القسم الإلهي، والمسألة الأخيرة وحدها ضمن القسم الطبيعي.

فلكل هذه الاعتبارات تغير الوضع في نظر الغزالي عنه في نظر ابن سينا، لذلك جعل الإلهي قسماً أولاً، والطبيعي قسماً ثانياً.

وكما أشار في نهاية الإلهي، إلى ما يشعر بانفصاله عن الطبيعي، وأنه علم مستقل بذاته، أشار في بداية الطبيعي إلى ما يشعر بانفصاله عن الإلهي، فابتدأه بقوله:

«أما الملقبة بالطبيعيات فهي كثيرة، نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها، ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها».

وقد نبهنا فيما سبق إلى أن قلة المسائل الطبيعية التي رأى الغزالي فيها مخالفة للشرع، عن المسائل الإلهية التي رأى فيها الغزالي مخالفة للشرع، هي أحد الاعتبارات التي جعلت الغزالي يقدم الإلهي على الطبيعي، على عكس ما صنع ابن سينا.

وفي موضع آخر من كتاب التهافت يصنف الغزالي علوم الفلاسفة من جهة معارضتها للشرع وعدم معارضتها له، فيقول في نهاية الفهرس - الذي ذكره في أول

الكتاب بعد ذكر المسائل، بما فيها من إلهية تشمل ست عشرة مسالة، وطبيعية تشمل أربعة فقط ـ :

«فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية. وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها، ولا للمخالفة فيها، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة».

قلنا: إن المتأمل ليس يخفى عليه أن نسخة التهافت المتداولة في أيدي القراء، تشتمل على الطبيعي والإلهي، وإن كان ذلك ليس بيناً من عنوان الكتاب، وعدم بيان ذلك من عنوان الكتاب، جعله معروفاً لدى جمهرة القراء، بأنه المشاكل التي ثار فيها نزاع: بين الفارابي وابن سينا في طرف، وبين الغزالي في طرف آخر. دون التفطن إلى أن هذه المشاكل مسائل يرجع أكثر من أربعة أخماسها إلى الإلهي، وأقل من خمسها إلى الطبيعي، دون التفطن أيضاً إلى أشخاص المسائل التي ترجع إلى الإلهي، وأشخاص المسائل التي ترجع إلى الطبيعي.

ولست أذكر على وجه التحديد متى تفطنت أنا إلى ذلك، ولكني تفطنت له مبكراً، وقد أثار في نفسي هذا التفطن شُبهاً اعتلجت في صدري طويلاً، فلما اهتديت لحلولها، لم يسعني إلا أن أسارع إلى تسجيل هذه الحلول.

فمن هذه الشبه أن مسألة (قدم العالم) التي جعلها الغزالي بداية الكتاب كله، وبالتالي بداية القسم الإلهي، كيف تكون مسألة إلهية، وهي من صميم العلم الطبيعي، فيما يبدو؟

وما زال هذا الأمر يعتلج في نفسي، حتى وجدت الحل في قراءتي لابن سينا، الذي كانت آراؤه محوراً تدور حوله مسائل كتاب التهافت، نقداً وتزييفاً.

فسجلت الشبهة وحلها في مقدمة كتاب الإشارات المطبوع في دار إحياء الكتب العربية، حيث قلت في مقدمة القسم الثالث:

«ويظهر أن للتاريخ أهميته في تفهم المسائل الفلسفية على وجهها الصحيح، ذلك أن الغزالي وهو يناقش الفلاسفة في كتابه «التهافت» قد جعله قسمين: قسماً إلهياً، وقسماً طبيعياً. ويبدأ القسم الإلهي، بمسألة قدم العالم، فكان في نفسي شيء من هذا الصنع إذ يبدو أن مسألة قدم العالم من مسائل القسم الطبيعي».

ولكن لما رجعت إلى «الإشارات» وجدت ابن سينا، يبحث الخلق باعتباره شأناً

من شؤون الإله، لا باعتباره شأناً من شؤون المخلوق وحده، ويدرسه على هذا الأساس قائلا:

«هل يليق أن تتبدل على الخالق أحوال: فيكون غير خالق حيناً، ثم خالقاً حيناً آخر. ولا يخدش ذلك من كماله، ولا يؤدي إلى حدوث شؤونه وأحواله؟ أم أن أحواله يجب أن تكون متشابهة، غير متبدلة، حتى لا يتوارد عليه تبدل الشؤون والأحوال؟»

وبناءً عليه: فإذا لم يكن خالقاً وقتاً ما، وجب أن يكون كذلك في كل حال. وإذا كان خالقاً وجب أن يكون كذلك في كل حال؟

ونتيجة لذلك ـ ما دام خالقاً ـ فيجب أن يكون مخلوقه قديماً، لا حادثاً.

ولأن القول بحدوث العالم يجيء نتيجة لتجويز تبدل الأحوال بهذا الاعتبار على الإله، والقول بقدمه يجيء نتيجة لعدم تجويز تبدل الأحوال عليه. فالمسألة في صميمها، فيما يرى ابن سينا، بحث في شأن من شؤون الإله، وإن أخذت عنواناً يعطي بظاهره أنها شأن من شؤون العالم، حيث تعنون بـ «قدم العالم وحدوثه».

وإذا كان هذا هو التقويم الصحيح للمسألة من وجهة نظر ابن سينا الذي كان أسبق من الغزالي في التعرض لهذه المسألة، كان على الغزالي حين يجيء دوره في الرد أن يضع الأمور في موضعها. ولا يبدل فيها أو يغير.

ومن هنا كان من الضروري ـ فيما أعتقد ـ أن يرجع إلى المسائل في مصادرها الأصلية ليمكن فهمها الفهم الصحيح، ومعرفة الأطوار التي تواردت عليها، وما اعتورها من زيادة أو نقص، أو تغير، أو تحريف. . . . إلخ.

نعم قد تبينت فيما مضى ـ كما كان من الممكن لغيري أن يتبين ـ أن مسائل كتاب (تهافت الفلاسفة) تقع تحت علمين مختلفين، وأنه لهذا، ينقسم إلى قسمين مختلفين.

والجديد الذي أباغت به القراء اليوم أن كتاب (تهافت الفلاسفة) ثلاثة أقسام لا قسمان فقط، وأنه يحتوي على نفس الأقسام التي احتواها كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا: المنطق، والطبيعي، والإلهي.

نعم إن المنطق جزء من كتاب «تهافت الفلاسفة» الذي عرف عامة القراء من أمره أنه كتاب يحتوي عشرين مسألة هي أهم المسائل التي عالجتها الفلسفة، عرضها الغزالي ليكشف عن الغلط الذي داخل الفلاسفة وهم يعالجونها دون أن يفطنوا له.

وعرف خاصة القراء من أمره، آن هذه المسائل العشرين موزعة بين العلم الطبيعي، والعلم الإلهي، مع الوقوف أو مع عدم الوقوف، على معرفة الدور الذي تقوم به كل مسألة على حدة من هذه المسائل العشرين. والموضوع الذي تتخذه محوراً تدور حوله، وهل يرجع إلى العلم الطبيعي، أم إلى العلم الإلهي.

ومنذ اليوم سوف يعرف هؤلاء وأولئك أن الغزالي جعل المنطق جزءاً من كتاب (تهافت الفلاسفة) كما جعل (ابن سينا) المنطق جزءاً من كتابه (الإشارات والتنبيهات) وإن اختلف الغرض الذي من أجله اتجه كل منهما إلى جعل المنطق جزءاً من كتابه، وأولاه من العناية والأهمية، وما هو جدير به عنده.

أما ابن سينا، في كتابه (الإشارات والتنبيهات) فإنه يقوم بدور المؤسس الذي يشيد صرح الفلسفة لبنة لبنة، فهو يبدأ بما يصلح أن يكون كالمقدمة من النتيجة لما بعده، يستنبط من شيء شيئاً، ثم يمضي فيستنبط من الجديد شيئاً آخر وهكذا؛ ويضع في بداية ذلك كله المنطق الذي يتخذه كالشمعة التي تضيء له طريق سيره، حتى يستطيع أن يرى الحق وهو يسير في متاهات الأفكار.

وأما الغزالي فدوره دور الهادم لهذا البناء الذي قام - في نظره - على أساس من الغرور تارة، ومن التقليد تارة أخرى.

أما الغرور فيصوره بقوله:

«. . . . أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده. . . »[1].

وأما التقليد فيصوره الغزالي بقوله:

«أما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم، في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبدادهم - لفرط الذكاء والفطنة - باستخراج تلك الأمور الخفية، وحكايتهم عنهم، أنهم - مع

(١) خطبة كتاب «تهافت الفلاسفة» ص ٣٧ - المطبعة الكاثوليكية. بيروت، ١٩٦٢.

رزانة عقولهم، وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة، وحيل مزخرفة.

فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكي من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقادهم الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلكهم، وترفعاً عن مساعدة الجماهير والدهماء، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء، ظنًا بأن إظهار التكايس، في النزوع عن تقليد الحق، بالشروع في تقليد الباطل، جمال. وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد، عن تقليد، خرق وخبال.

فأية رتبة في علم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً، دون أن يقبله خُبْراً وتحقيقاً.

والبله من العوام، بمعزل عن فضيحة هذا المهواة، فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوي الضلالات

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء.

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب، ردًا على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات. وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعبرة عند الأذكياء، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء، من فنون العقائد والآراء.

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه، ليتبين هؤلاء المُلْحدة تقليداً، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر، على الإيمان بالله واليوم الآخر. وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين، اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات. وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة، من ذوي العقول المنكوسة، والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار وغمار الأغبياء والأغمار.

ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً، يدل على حسن رأيه، ويشعر بفطنته وذكائه، إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قُرفوا به من جحد الشرائع، وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله،

وأنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول، قد زالوا فيها، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل.

ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والأباطيل، ونبين أن كل ذلك تهويل، ما وراءه تحصيل. . . »[1].

هكذا يصور الغزالي مهمته التي انتدب لها نفسه بصدد الرد على الفلاسفة، ولا يتوقع ممن يقدم على معرفة ما تورط فيه الفلاسفة من أخطاء، أن يكون خالي الذهن عن الفلسفة، جاهلاً بها، فإن مناقشة المذهب قبل فهمه ـ كما يقول الغزالي ـ رمي في عماية؛ فالغزالي قبل أن ينتدب نفسه لهذه المهمة لا بد أن يكون قد طبق على نفسه منهجه القائل: إن مناقشة المذهب قبل فهمه رمي في عماية.

وقد حدثنا الغزالي عما بذل من جهد في هذا السبيل، قال: إنه قد عكف ـ قبل أن يناقش الفلاسفة ـ على دراسة الفلسفة، حتى وقف على غورها وغائلتها، وأدرك من أسرارها ودخائلها ما لم يفطن له الفلاسفة أنفسهم، وأقام على ادعائه هذا شاهداً عمليًّا، فألف كتابه المسمى (مقاصد الفلاسفة) صور فيه الفلسفات: المنطقية، والطبيعية، والإلهية، تصويراً يشهد له ببلوغ مرتبة في الفلسفة تسمح له بإبداء الرأي فيها لها أو عليها.

والغزالي حين ينقد الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) لا يتوقع من قارئه إلا أن يكون على درجة من العلم بالفلسفة تخول له الوقوف منها بين رجلين: مثبت مؤيد، وناقد هادم.

ومثل هذا لا بد أن يكون عارفاً بالمنطق، إذ المنطق بداية التحرك نحو الفلسفة، فمفروغ من أن من يريد أن يقف منها هذا الموقف، لابد أن يكون قد درس المنطق.

وإذا كان قد أخذ بنصيحة الغزالي من ضرورة قراءة كتاب (مقاصد الفلاسفة) قبل قراءة (تهافت الفلاسفة) فهو لا بد واجد بين أقسام كتاب (مقاصد الفلاسفة) الثلاثة، قسماً خاصاً بالمنطق.

فواضح من هذا كله أن المنطق لن يكون له في ملحظ الغزالي، نفس الاعتبار، الذي كان له في ملحظ ابن سينا، فلن تكون هناك ضرورة تدعو إلى أن يكون المنطق هو

---

(١) المصدر السابق: ص ٣٨، ٣٩.

القسم الأول من كتاب (تهافت الفلاسفة)، كما كان القسم الأول من كتاب (الإشارات والتنبيهات).

لكن لا تزال هناك ضرورة تدعو لإدخال المنطق قسماً في كتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه الضرورة يشرحها الغزالي بقوله:

«من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج - إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج - قولهم: إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية. ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات، إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات.

فمن يقلدهم في كفرهم، إن خطر له إشكال على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول: لا شك في أن علومهم مشتملة على حله، وإنما يعسر عليّ دركه، لأني لم أحكم المنطقيات، ولم أحصل الرياضيات.

فنقول: أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل - وهو الحساب - فلا تعلق للإلهيات به. . . . . . .

نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من إحكامها، هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في «فن الكلام» «كتاب النظر» فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلاً. وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك العقول».

فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم (المنطق) ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة.

ونحن لدفع هذا الخبال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في «مدارك العقول» في هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح: أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في «كتاب القياس» وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» و «قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية.

ولكنا نرى أن نورد «مدارك العقول» في آخر الكتاب، فإنه كالآلة لدرك مقصود

الكتاب، ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم، فنؤخره، حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه.

ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل، في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدىء أولا بحفظ كتاب «معيار العلم» الذي هو الملقب بالمنطق عندهم»[1].

هكذا يتضح أن ما يسمى عند الفلاسفة «منطقاً»، يسمى عند الغزالي: تارة «كتاب النظر»، وتارة «كتاب الجدل»، وتارة «مدارك العقول»، وتارة «معيار العلم».

ويوافق الغزالي الفلاسفة، في أن ما يسمى «المنطق» أو «كتاب النظر» أو «كتاب الجدل» أو «مدارك العقول» أو «معيار العلم» أمر ضروري لا غنى عن معرفته، فهو كالآلة، يتوقف عليها فهم الفلسفة عند الفلاسفة، ويتوقف عليها فهم نقد الفلسفة عند الغزالي.

ولهذا الاعتبار لا بد للغزالي أن يؤلف في المنطق، كما لابد للفلاسفة أن يؤلفوا فيه. وهناك اعتبار آخر، خاص بالغزالي، يدعوه إلى أن يؤلف في المنطق، وهو أن لا يظن أن المنطق فن غريب عن المتكلمين لا يعرفه إلا الفلاسفة.

ولكن رب إنسان على ذكر من دراسته المنطقية التي لابد أن يكون قد مر بها قبل أن يحدث نفسه بالوقوف موقف الحكم بين مؤسس للفلسفة وهادم لها، فما على مثل هذا الشخص بأس أن يشرع في المقصود دون العودة إلى مدارسة الآلة مرة ثانية.

ومن أجل مثل هذا الإنسان، وضع الغزالي المنطق في آخر كتاب «التهافت» كجزئه الأخير، بدلاً من وضعه في أوله، كجزئه الأول، على نحو ما صنع ابن سينا في «الإشارات».

أما من لم يكن على ذكر من قواعد المنطق، فليبدأ أولاً بآخر الكتاب لا بأوله، أي يبدأ بالمنطق.

فالمنطق إذن قسم من الأقسام المكونة لكتاب التهافت. وهذا القسم تدعو اعتبارات في نظر الغزالي، إلى أن يكون القسم الأخير من الكتاب، لا القسم الأول منه.

وهذا القسم لا يهتم الغزالي بأن يعطيه اسماً خاصًا كما لم يعط القسم الإلهي ولا القسم الطبيعي اسماً خاصًا، ما دام الاسم العام للكتاب وهو «تهافت الفلاسفة» يدل عليه دلاله ضمنية، كما يدل على قسميه الآخرين دلالة ضمنية، كذلك.

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٤، ٤٥.

وإذا كان الغزالي قد ذكر جملة أسماء لهذا القسم فسماه: مرة «كتاب النظر»، ومرة «كتاب الجدل»، ومرة «مدارك العقول»، ومرة «معيار العلم» فلم يكن قصده إلا أن يعرِّف المخدوعين بالفلسفة أن ما يذكر تحت هذا العنوان ضمن فصول كتب الكلام، هو نفس الذي يذكره الفلاسفة في الفلسفة تحت عنوان «المنطق».

فليست هذه الأسماء أعلاماً شخصية للقسم الثالث من كتاب التهافت، فلم يك معقولاً أن يهمل الغزالي تسمية قسمين من الكتاب، هما المقصودان بالذات، ثم يسرف في تسمية قسم ليس مقصوداً بالذات منه.

وليست أسماءً له باعتباره كتاباً مستقلاً منفصلاً عن كتاب «تهافت الفلاسفة» كما تسرب إلى الأذهان حتى طبع وحده مستقلاً، دون إشارة إلى أنه جزء من كتاب «تهافت الفلاسفة» فالغزالي نفسه قد صرح في النص الذي مر بنا، أن ما يسمى «مدارك العقول» هو جزء أخير من كتاب «تهافت الفلاسفة» وذلك حيث يقول:

«ولكنا نرى أن نورد مدارك العقول في آخر الكتاب» وما في آخر الكتاب ليس خارجاً عن الكتاب، ولكنه الجزء الأخير منه.

وهو يشير في موضع آخر من «كتاب التهافت» بما يفيد ذلك أيضاً حيث يقول، بعد تعداد المسائل العشرين التي أظهر تناقض الفلاسفة فيها:

«فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية. وأما الرياضيات، فلا معنى لإنكارها ولا للمحافظة فيها، فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة، وسنورد في كتاب «معيار العلم» من جملته، ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا الكتاب»[1].

فقوله «من جملته» يعني من جملة «كتاب التهافت» فمباحث المنطق من جملة «كتاب التهافت» بنص الغزالي، فهي جزء من الكتاب، لا كتاب مستقل. وليس في تسميته «كتاب معيار العلم» مثلاً، أو «كتاب الجدل» ما يبرر القول بأن الغزالي يعتبره كتاباً مستقلاً قائماً بذاته، فإن كلمة «كتاب» في اصطلاح كثير من المؤلفين، تستعمل

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٧.

أحياناً مرادفة لكلمة «قسم» أو كلمة «فصل» وهذا الغزالي نفسه يجعل «معيار العلم» كتباً، فكتاب لـ «القياس» وكتاب لـ «الحد» وهكذا.

إن ما يسمى إذن «معيار العلم» و «كتاب النظر» و «كتاب الجدل» و «مدارك العقول» هو قسم، وقسم أخير، من كتاب «تهافت الفلاسفة»[1].

---

(١) انظر تصدير الدكتور سليمان دنيا لكتاب معيار العلم الصادر عن دار المعارف بمصر ـ ص ٧ ـ ٢١.

ترجمة الإمام الغزالي (*)

هو الإمام الجليل محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي(1)، حجة الإسلام ومحجة الدين، الفيلسوف المتكلم المتصوف الفقيه، أحد أعظم أعلام الفكر في التاريخ الإسلامي وأشدهم تأثيراً حتى يومنا هذا في ميادين علوم الدنيا والدين.

ولد بطوس إحدى مدن خراسان سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٩م) وكان والده رجلاً فقيراً

(*) له ترجمة في: إتحاف السادة المتقين للزبيدي ج١ ص ٦ ـ ٥٣، دار الفكر بيروت؛ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج٤ ص ١٠١ ـ ١٨٢، طبعة مصر ١٣٢٤هـ؛ وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٩١ ـ ٣٠٦، طبعة دمشق ١٣٤٧هـ؛ والوافي بالوفيات للصفدي ج١ ص ٢٧٤، طبع اسطنبول ١٩٣١؛ وشذرات الذهب للحنبلي ج٤ ص ١٠ ـ ١٣، مصر ١٩٤٨. وفي كتاب المنقذ من الضلال جانب من سيرته.

(١) حول نسبة الغزالي جاء في إتحاف السادة المتقين (ج١ ص ١٨) ما يلي:

«قال صاحب تحفة الإرشاد نقلاً عن الإمام النووي في دقائق الروضة التشديد في الغزَّاليّ وهو المعروف الذي ذكره ابن الأثير؛ وبلغنا أنه قال:

منسوب إلى غزالة، بتخفيف الزاي، قرية من قرى طوس. قلت: وهكذا ذكره النووي أيضاً في التبيان. وقال الذهبي في العبر وابن خلكان في التاريخ: عادة أهل خوارزم وجرجان يقولون القصاري والحباري بالياء فيهما فنسبوه للغزل وقالوا الغزّالي، ومثل ذلك الشحامي. وأشار لذلك ابن السمعاني أيضاً وأنكر التخفيف وقال: سألت أهل طوس عن هذه القرية فأنكروها، وزيادة هذه الياء قالوا للتأكيد، وفي تقرير بعض شيوخنا للتمييز بين المنسوب إلى نفس الصنعة وبين المنسوب إلى من كان صنعته كذلك، وهذا ظاهر في الغزالي فإنه لم يكن يغزل الصوف ويبيعه، وإنما هي صنعة والده وجده، ولكن في المصباح للفيومي ما يؤيد التخفيف وأن غزالة قرية بطوس وإليها نسب الإمام أبو حامد، قال: أخبرني بذلك الشيخ مجد الدين بن محمد بن أبي الطاهر شروان شاه بن أبي الفضائل فخراور بن عبيد الله ابن ست المنا بنت أبي حامد الغزالي، ببغداد سنة عشر وسبعمائة، وقال لي: أخطأ الناس في تثقيل جدنا وإنما هو مخفف. وقال الشهاب الخفاجي في آخر شرح الشفا: ويقال إنه منسوب إلى غزالة ابنة كعب الأحبار، وهذا إن صحّ فلا محيد عنه. والمعتمد الآن عند المتأخرين من أئمة التاريخ والأنساب أن القول قول ابن الأثير أنه بالتشديد. وسمعت شيخنا القطب السيد العيدروس نفع الله به يقول إنه هكذا سمعه من لسان النبي ﷺ في واقعه منامية».

وجاء في الوافي بالوفيات: «قيل إنه قال في بعض مصنفاته: ونسبني قوم إلى الغزّال وإنما أنا الغزالي نسبة إلى قرية يقال لها غزالة بتخفيف الزاي».

صالحاً يعيش من غزل الصوف، وكان محباً للعلم يجالس الفقهاء والوعّاظ والمتصوفين ويتمنى على الله أن يرزقه بنين كهؤلاء. فلما مرض بالمرض الذي مات فيه، أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له صوفيّ صالح قائلاً: «إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديّ هذين» ورعى ذلك الصوفيّ صداقة الوالد، فأشرف على الولدين وأدبهما وعلمهما إلى أن فني ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه لهما أبوهما، وتعذر على الصوفيّ الفقير القيام بقوتهما فقال لهما: اعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأنا رجل من أهل التجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة فإنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما. ففعلا ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما وعلوّ درجتهما؛ وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: «طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله».

ولا نعلم في أي عمر ترك الغزالي وأخوه وصيهما المتصوف، ولا كم أقاما في مدرستهما تلك، ولكننا نعلم أنه قرأ في صباه طرفاً من الفقه ببلده على الإمام أحمد بن محمد الراذكاني، ثم سافر إلى جرجان وهو دون العشرين وأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي، ثم عاد إلى طوس. وكان الغزالي يحس منذ صباه بفضول علمي شديد وخيال واسع يدفعانه إلى الخروج من آفاق الفقه الضيقة والانطلاق إلى مجالات عقلية أوسع، وهذا ما قاده إلى نيسابور للالتحاق بإمام الحرمين الجويني. فبعد أن مكث الغزالي في طوس ثلاث سنين حفظ منها جميع ما علقه عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي في جرجان، بحيث صار كما يقول: «بحيث لو قطع عليّ الطريق لم أتجرد من علمي» قدم نيسابور سنة ٤٧٣ هـ، ولازم إمام الحرمين ضياء الدين الجويني، حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصول والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم «وتصدى للرد على مبطليهم وإبطال دعاويهم»[١]، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها. وقد تفوق الغزالي في جميع هذه العلوم حتى دفعه ذلك إلى العجب بالنفس، فكان إمام الحرمين يمتعض من ذلك، ولكنه لم يتجاهل نبوغ تلميذه أو يظهر الغيرة منه، فكان يصف تلامذته فيقول: «الغزالي بحر مغرق، والكياء أسد مخرق، والخوافي نار تحرق»[٢].

ولعل نشأة شكوك الغزالي في العلم كانت في رحاب إمام الحرمين، فإن هذه

---

(١) إتحاف السادة المتقين: ١/٧.

(٢) المرجع السباق ـ نفس الصفحة.

الفترة من تتلمذ الغزالي على الجويني كانت من أخصب فترات حياته، ومما لا شك فيه أن تأثير الأستاذ على تلميذه وعلى تطوره الفكري والروحي كان كبيراً، فقد كان ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك الجويني المعروف بإمام الحرمين «إمام الأئمة في زمانه، وأعجوبة عصره»[1] وكان نظاراً أصولياً جريئاً في نقده «سلك طريق البحث والنظر والتحقيق، بحيث أربى على كثير من المتقدمين، وأنسى تصرفات الأولين»[2] ومن قاس طريقته بطريقة المتقدمين في الفروع وأنصف، أقرّ بعلوّ منصبه ووفور تعبه ونَصَبه في الدين»[3].

لما مات إمام الحرمين سنة ٤٧٨هـ (١٠٨٥م) خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك، وزير السلطان ملكشاه السلجوقي، وكان هذا الوزير غيوراً على العلم وأهله، وكان قد أسس في بغداد المدرسة النظامية، وهي تعد أول جامعة للعلوم بالمعنى الحديث، فعين الغزالي أستاذاً فيها سنة ٤٨٤هـ (١٠٩١م) وكان حينئذ قد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره. ونال هناك شهرة عظيمة، وتلقاه الناس بالقبول والاحترام، «ونفذت كلمته حتى غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء، وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف، حتى ضربت به الأمثال وشدت إليه الرحال»[4].

في هذه الفترة من حياته في المدرسة النظامية في بغداد، انصرف الغزالي إلى دراسة الفلسفة دراسة معمقة، فبحث واستقصى، وطالع كتب الفلاسفة الذين تقدموه كالفارابي وابن سينا، فهضم هذه الكتب واستوعبها ووضع على أثر ذلك كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي يدلّ على سعة اطلاعه ومعرفته الدقيقة بالفلسفة، وقد امتاز هذا الكتاب ببحثه العلمي الجاد والتزامه الحياد التام تجاه الفلسفة والفلاسفة، ولكن هذا الحياد لم يدم طويلاً، فسرعان ما وضع الغزالي كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة» الذي بين فيه ضلال الفلاسفة، وأبدى شكوكه في قيمة الفلسفة وبراهينها المنطقية.

وقد علّم الغزالي في نظامية بغداد مدة أربع سنوات (٤٨٤ ـ ٤٨٨هـ) مرّ خلالها بأزمات نفسية عنيفة وصفها في كتابه «المنقذ من الضلال». وقد أدت الشكوك التي اعترت معتقدات الغزالي المسبقة، والصراع العنيف الذي دار في قرارة نفسه بين

---

(١) طبقات الشافعية لهداية الله الحسيني: ص ١٧٥ ـ دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨٢.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي: ج٥ ص ١٦٩ ـ مصر ١٣٢٤هـ.

(٣) المرجع السابق: ج٥ ص ١٧٨.

(٤) إتحاف السادة المتقين: ١/٧.

«شهوات الدنيا» و«دواعي الآخرة»، أدى ذلك إلى تخليه النهائي عن التدريس ومغادرته بغداد سنة ٤٨٨هـ (١٠٩٥م)؛ يقول في وصف حاله: «ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة»[١]، «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفين إليّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدّى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج إلا بأن يتروح السر عن الهم الملمّ. ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام»[٢].

خرج الغزالي من بغداد في ذي القعدة من سنة ٤٨٨هـ قاصداً الحج إلى بيت الله الحرام، واستناب أخاه في التدريس. ودخل دمشق في مطلع سنة ٤٨٩هـ، فلبث بها أياماً يسيرة لم يجد فيها ما يقيم به أوده من قلة ذات اليد. ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة، عاد بعدها إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع بها. وقد أقام الغزالي بالشام نحواً من عشر سنين على ما ذكر الحافظ ابن عساكر [٣]؛ ونقل الذهبي أنه صادف دخوله يوماً المدرسة الأمينية فوجد المدرس يقول قال الغزالي، فخشي الغزالي على نفسه العجب ففارق دمشق وأخذ يجول في البلاد فدخل منها إلى مصر وتوجه منها إلى الإسكندرية فأقام بها مدة[٤]. وقد قيل إن الغزالي عزم على التوجه إلى سلطان

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٥٩، ضمن رسائل الإمام الغزالي (٧) ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٠، ٦١.

(٣) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين ج١ ص ٨.

(٤) المرجع السابق: نفس الجزء والصفحة.

المغرب يوسف بن تاشفين لما بلغه من استقامته وعدله، فبلغه موته، فاستمر يجول في البلاد، ويتردد إلى المشاهد، ويطوف على الترب والمساجد، ويأوي إلى القفار، ويروض نفسه ويجاهدها جهاد الأبرار، ويكلفها مشاق العبادات، ويبلوها بأنواع القرب والطاعات «إلى أن صار قطب الوجود والبركة العامة لكل موجود، والطريق الموصلة إلى رضا الرحمن والسبيل المنصوب إلى مركز الإيمان»[1]. ثم سار إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وزيارة الرسول ﷺ.

رجع الغزالي إلى بغداد، ولكنه استمر في اعتزاله التدريس إلى أن استدعاه الوزير فخر الملك سنة ٤٩٩هـ للتدريس في نظامية نيسابور. ولكنه لم يلبث هناك طويلاً، فبعد نحو من سنة قتل الوزير فخر الملك، فغادر الغزالي نيسابور إلى طوس حيث لازم بيته وانقطع إلى الوعظ والعبادة والتدريس، واستمر على ذلك إلى أن مات في جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ (١١١١م) عن سن بلغت به الخامسة والخمسين. قال أحمد أخو الغزالي: «لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي وصلى وقال: عليّ بالكفن! فأخذه وقبّله ووضعه على عينيه وقال: سمعاً وطاعة للدخول على الملك. ثم مدّ رجليه واستقبل، فانتقل إلى رضوان الله تعالى قبل الإسفار طيب الثناء أعلى منزلة من نجم السماء، لا يكرهه إلا حاسد أو زنديق، ولا يسومه السوء إلا من كان في قلبه ريب أو حاد عن سواء الطريق». وقال فخر الدين ابن عساكر: «مضى إلى رحمة الله يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى ودفن بظاهرِ قصبة طبران؛ والله يخصه بأنواع الكرامة في أخراه كما خصه بفنون العلم في دنياه بمنه؛ ولم يعقب إلا البنات. وكان له من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفايته ونفقة أهله وأولاده، فما كان يباسط أحداً في الأمور الدنيوية، وقد عرضت عليه فما قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون به دينه ولا يحتاج معه إلى التعرض للسؤال والمنال من غيره»[2].

(١) المرجع السابق: نفس الجزء والصفحة.
(٢) المرجع السابق: ١/١١.

«كتاب معيار العلم»

بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحيمِ

[خطبة المصنف]

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً.

اللهم أرنا الحق حقّاً، ووفقنا إلى اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً، وأعنّا على اجتنابه. آمين.

اعلم وتحقق أيها المقصورُ على درك العلوم حرصُه وإرادتُه، الممدودُ نحو أسرار الحقائق العقلية همتُه، المصروفُ عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها الحقيرة سعيُه وكدُّه، الموقوف على درك السعادة، بالعلم والعبادة، جدُّه وجهدُه؛ بعد حمد الله الذي يقدم على كل أمر ذي بال حمدُه، والصلاة على النبي محمد ﷺ، رسولِه وعبدِه.

أن الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بـ (معيار العلم)[1] غرضان مهمان:

---

(١) ما يسمى عند الفلاسفة «منطقاً» يطلق عليه الغزالي اسم (معيار العلم) أو (معيار العقل)، فهو يعرِّف المنطق في مقاصد الفلاسفة وفي ميزان العمل بأنه «القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقيناً وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها» «إن المنطق كالمعيار والميزان للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران». كما يطلق عليه في كتابه تهافت الفلاسفة أسماء أخرى، فهو يسميه تارة (كتاب النظر)، وتارة (كتاب الجدل)، وتارة (مدارك العقول). فهو يلتزم هذه التسميات ليبين أن المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وحدهم؛ يقول: «من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج، إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج، قولهم إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات. فمن يقلّدهم في كفرهم، إن خطر له إشكال على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول: لا شكّ في أن علومهم مشتملة على حلّه، وإنما يعسر عليّ دركه لأني لم أُحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات. فنقول: أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل ـ وهو الحساب ـ فلا تعلق للإلهيات به... وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز كُـرِيُّ الشكل، وبيان عدد طبقاتها، وبيان عدد الأكر المتحركة في الأفلاك، وبيان مقدار حركاتها فلنسلِّم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً، فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه، ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الإلهي... نعم قولهم: إن المنطقيات لا بدّ من إحكامها، فهو صحيح؛ ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر، فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلاً. وقد نسميه كتاب الجدل، وقد نسميه مدارك العقول. فإذا سمع =

أحدهما: تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر، فإن العلوم النظرية، لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة.

وليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب؛ ولا كلُّ سالك يهتدي إلى الاستكمال، ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذِرْوة الكمال، ولا كلّ ظانّ الوصول إلى شاكلة الصواب، أمِنٌ من الانخداع بلامع السراب.

فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها عن تخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول، كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن[1] موزونه إلا بميزان العروض، ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه، إلا بمحك النحو.

كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيمه، إلا بهذا الكتاب[2].

= المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة. ونحن، لدفع هذا البخال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في مدارك العقول في هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبّها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق، ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في إيساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدّماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية. ولكنّا نرى أن نورد مدارك العقول في آخر الكتاب، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب. ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه. ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الردّ عليهم، فينبغي أن يبتدىء أولاً بحفظ كتاب معيار العقل الذي هو الملقّب بالمنطق عندهم».

(انظر الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٤٤، ٤٥ ـ المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢).

(١) كذا في الأصل، والصواب «من».

(٢) يريد: إلا بهذا العلم الذي يبحث فيه هذا الكتاب. أو: إلا بهذا الكتاب وأمثاله من الكتب التي تبحث في علم المنطق. فلا بد من تقدير جملة محذوفة؛ لأنه ليس بهذا الكتاب فقط يفرق بين فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيمه.

فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار[1]، غير مأمون الغوائل والأغوار.

والباعث الثاني: الإطلاع على ما أودعناه كتاب (تهافت الفلاسفة) فإنا ناظرناهم بلغتهم، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم[2]، التي تواطؤوا عليها في المنطق.

وفي هذا الكتاب تنكشف تلك الاصطلاحات.

فهذا أخص الباعثين.

والأول أعمهما وأهمهما.

أما كونه أهم، فلا يخفى عليك وجهه.

وأما كونه أعم، فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية، العقلية منها والفقهية،فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط[3].

ولما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه، بل مقصورة عليه، حتى حدانا ذلك إلى أن صنفنا في طرق المناظرة فيها:

مأخذ الخلاف، أولاً.

ولباب النظر، ثانياً.

وتحصين المآخذ، ثالثاً.

وكتاب المبادىء والغايات، رابعاً[4].

---

(١) في لسان العرب (مادة عير): عَيَّر الميزان والمكيال وعاورهما وعايرهما وعاير بينهما معايرة وعياراً: قدّرهما ونظر ما بينهما. وقال الليث: العيار ما عايرت به المكاييل، فالعيار صحيح تامٌّ وافٍ.

(٢) قال في التهافت (ص ٤٥): «ونحن، لدفع هذا الخبال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في مدارك العقول في هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق» (راجع أيضاً حاشية الصفحة السابقة).

(٣) انظر ص ١٨٤ من هذا الكتاب، حيث يبين أن المقدمات التي تصلح للفقهيات هي ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات. ذلك لأن مقدمات الفقه ظنية وليست يقينية.

(٤) هذه الكتب الأربعة ذكرها الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد ضمن لائحتهما لمؤلفات الغزالي المفقودة. وقد ورد الكتاب الأول في اللائحة تحت عنوان: المآخذ في الخلاف بين الحنفية. والكتاب الثاني لم يرد في اللائحة، ولكن ذكرا له كتاباً تحت عنوان معيار النظر فلعله هو. والكتاب الثالث ورد اسمه كما هو مذكور هنا. أما الكتاب الرابع فلعله المبادىء والغايات في أسرار الحروف كما ورد في اللائحة، مع الإشارة إلى أنهما ذكرا له كتاباً آخر تحت اسم المبادىء والغايات في قتل المسلم بالذمي. (انظر جريدة مؤلفات الغزالي =

وهو الغاية القصوى في البحث الجاري على منهاج النظر العقلي في ترتيبه وشروطه وإن فارقه في مقدماته.

رغبنا ذلك أيضاً في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية، فتشمل فائدته، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته.

ولعل الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والإزراء، وينكر انحرافنا عن العادات، في تفهيم العقليات القطعية، بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف عن غلوائه، في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل، بصناعة التمثيل وفائدتها؛ فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفيّ، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد؛ ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه.

فإن كان الخطاب مع نجار، لا يحسن إلا النجر، وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده أن لا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه، وأقرب إلى مناسبة عقله.

وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه، إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته.

فقد عرفناك غاية هذا الكتاب وغرضه، تعريفاً مجملاً، فلترد له شرحاً وإيضاحاً؛ لشدة حاجة النظار إلى هذا الكتاب.

لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية، المستهتر[1] بما تسوق إليه البراهين العقلية: ما هذا التفخيم والتعظيم؟ وأي حاجة بالعاقل إلى معيار وميزان، فالعقل هو القسطاس المستقيم، والمعيار القويم، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله، إلى تسديد وتقويم.

فلتتئد[2] ولتتثبت فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية، ولتتحقق قبل كل شيء أن فيك:

= التي أوردها الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد ضمن كتاب المنقذ من الضلال الصادر عن دار الأندلس ـ بيروت ١٩٦٧).

(١) قال في اللسان (مادة هتر): «رجل مستَهْتَر (بفتح التاءين): لا يبالي ما قيل فيه ولا ما قيل له ولا ما شتم به... وأما الاستهتار فهو الولوع بالشيء والإفراط فيه». ومن الواضح أن ما يريده الغزالي من الاستهتار هنا هو اللامبالاة والاستخفـ ـاف، بدليل قوله بعد أسطر: فلتتئد ولتتثبت فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية... الخ.

(٢) الخطاب للمنخدع المستهتر المذكور آنفاً.

حاكماً حسياً.
وحاكماً وهمياً.
وحاكماً عقلياً.
والمصيب من هؤلاء الحكام، هو الحاكم العقلي[1].

والنفس في أول الفطرة، أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي؛ لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس، وفاتحاها بالاحتكام[2] عليها، فألفت احتكامهما، وأنست بهما، قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها[3]، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه، وتوافق حاكم الحس والوهم، وتصدقهما، إلى أن تضبط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب.

وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله، في تخرص هذين الحاكمين واختلالهما، فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم، إذا نظرت إلى الشمس، عليها بأنها في عرض مجر[4].

---

(١) لم يثق الغزالي بصحة أحكام العقل إلا بعد مرحلة من الشك وصفها في رسالته «المنقذ من الضلال». فبعد أن يعلن أن الحسّ غير صالح للحكم الصحيح على الأشياء، يقول: «قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدلّ على استحالته». إلى أن يقول: «فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر». (انظر الغزالي: المنقذ من الظلال ص ٢٧ ـ ٢٩، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ٧، الصادرة عن دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨).

(٢) الاحتكام عليها هنا بمعنى الحكم عليها؛ قال في اللسان: يقال: حكَّمْتُه في مالي إذا جعلت إليه الحكم فيه فاحتكم عليّ في ذلك.

(٣) الجبلَّة (بكسر الجيم والباء وتشديد اللام): الخلقة. وجِبْلَة الشيء (بكسر الجيم وسكون الباء واللام مخففة): طبيعته وأصله وما بني عليه. (لسان العرب: مادة جبل).

(٤) في القاموس: مجر كمرد: الحائز توضع عليه أطراف العوارض.

وفي الكواكب، بأنها كالدنانير المنثورة، على بساط أزرق.

وفي الظل الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبة، بأنه واقف، بل على شكل[1] الصبيّ، في مبدأ نشأته، بأنه واقف[2].

وكيف عرف العقل ببراهين، لم يقدر الحس على المنازعة فيها، أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض، بأضعاف مضاعفة.

وكذلك الكواكب.

وكيف هدانا إلى أن الظل الذي نراه واقفاً، هو متحرك على الدوام، لا يفتر.

وأن طول الصبيّ، في مدة النشء، غير واقف، بل هو في النمو على الدوام والاستمرار، ومترق إلى الزيادة، ترقياً خفيّ التدريج، يكلّ الحس عن دركه، ويشهد العقل به.

وأغاليط الحس من هذا الجنس تكثر، فلا تطمع في استقصائها، واقنع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه، لتطلع به[3] على إغوائه.

وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بموجود، لا إشارة إلى جهته، وإنكاره شيئاً لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال، ولا يوصف بأنه لا داخل العالم ولا خارجه.

ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا، لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة، في خالق الأرض والسماء، ما رسخ في قلوب العوام والأغبياء.

ولا نفتقر إلى هذا الإبعاد، في تمثيل تضليله وتخييله، فإنه يكذب فيما هو أقرب إلى المحسوسات مما ذكرناه.

لأنك إن عرضت عليه جسماً واحداً، فيه: حركة، وطعم، ولون، ورائحة.

واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع، كاع[4] عن قبوله، وتخيل أن بعض ذلك مضامّ[5] للبعض ومجاور له، وقدر التصاق كل واحد بالآخر، في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر، ولم يكن في جبلته، أن يفهم

---

(١) أي: بل يحكم حاكم الحس على شكل الصبي... الخ.

(٢) أي واقف عن النموّ.

(٣) كذا في الأصل، ولعلها «بها». ولعله ذكّر النبذة باعتبار معناها، ففي اللسان: النبذة: الشيء اليسير.

(٤) كاع: جَبُن. (اللسان: مادة كيع).

(٥) في اللسان (مادة ضمم): ضممت الشيءَ إلى الشيء فانضمّ إليه وضامّه. وضامَّ الشيءُ الشيءَ: انضمَّ معه.

تعدده، إلا بتقدير تعدد المكان، فإن الوهم إنما يأخذ من الحس، والحس في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين، بتباين المكان أو الزمان[1]. فإذا رفعا جميعاً عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة، حالة فيما هو في حيز واحد.

فهذا وأمثاله من أغاليط الوهم، يخرج عن حد الإحصاء والحصر. والله تعالى هو المشكور، على ما وهب من العقل الهادي من الضلالة، المنجي[2] عن ظلمات الجهالة، المخلص[2] بضياء البرهان، عن ظلمات وساوس الشيطان.

فإن أردت مزيد استظهار في الإحاطة بخيانة هذين الحاكمين، فدونك واستقراء ما ورد في الشرع من نسبة هذه التمويهات إلى الشيطان، وتسميتها وسواساً، وإحالتها عليه، وتسمية ضياء العقل هداية ونوراً، ونسبته إلى الله تعالى وملائكته، في قوله [تعالى]:

﴿الله نُورُ السَّمٰواتِ والأرْضِ﴾[3].

---

(١) القوة الوهمية في الإنسان لها أحكام زائدة عن التي في الحيوانات غير الناطقة. وما ذكره هنا تابع لهذه الخصوصية. قال في معارج القدس: «وأما بيان القوة الوهمية فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك من الأشخاص الجزئية المحسوسة معان جزئية غير محسوسة، كما تدرك الشاة أن هذا الذئب عدوها، والعداوة والمحبة غير محسوستين، وتحكم عليهما كما تحكم على المحسوس، فعلمنا أن هذه لقوة أخرى. وللقوة الوهمية في الإنسان أحكام خاصة منها حملها النفس أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم في الخيال، مثل الجواهر العقلية التي لا تكون في حيِّز ومكان، ومنها إثبات الخلاء محيطاً بالعالم، ومنها موافقة المبرهن على تسليم المقدمات ثم مخالفته في النتيجة. (انظر الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس ـ ص ٦٥ ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨).

(٢) المنجي والمخلص: يجوز أن يكونا اسميْ فاعل أو اسمي مفعول؛ وكلاهما مناسب للمعنى.

(٣) جزء من الآية ٣٥ من سورة النور. واستشهاد الغزالي بهذه الآية في معرض كلامه على تسمية العقل نوراً يوضحه شرحه للآية في رسالته «مشكاة الأنوار». فبعد أن يبين أن الله تعالى هو النور الأعلى والحقيقي، يقرر أن العقل أولى أن يتصف بصفة النور من نور البصر. يقول في بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له: «وبيانه بأن تعرف معنى النور بالوضع الأول عند العوام، ثم بالوضع الثاني عند الخواص، ثم بالوضع الثالث عند خواص الخواص، ثم تعرف درجات النور المنسوبة إلى الخواص وحقائقها لينكشف لك عند ظهور درجاتها أن الله تعالى هو النور الأعلى الأقصى، وعند انكشاف حقائقها أنه النور الحق الحقيقي وحده لا شريك له فيه». ويتابع: «اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع من النقصان، فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب ولا يبصر ما هو وراء حجاب، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها، ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له، ويغلط كثيراً في إبصاره فيرى الكبير صغيراً ويرى البعيد قريباً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً، فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة؛ فإن كان في الأعين عين منزه عن هذه النقائص كلها، فليت شعري هل هو أولى باسم النور؟ فعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة =

ولما كان مظنة الوهم والخيال، الدماغ؛[1] وهما منبعا الوسواس، قال أبو بكر رحمة الله عليه، لمن كان يقيم الحد على بعض الجناة: «اضرب الرأس؛ فإن الشيطان في الرأس».

ولما كانت الوساوس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة، التصاقاً يقل من يستقل بالخلاص منها، حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا، وأعضائنا، قال ﷺ: «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم». [2].

وإذا[3] لاحظت بعين العقل هذه الأسرار، التي نبهتك عليها، استيقظت شدة حاجتك إلى تدبير حيلة في الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين.

فإن قلت: فما الحيلة في الاحتياط مع ما وصفتموه من شدة الرباط بهذه المغويات؟

فتأمل لطف حيل العقل فيه، فإنه استدرج الحس والوهم، إلى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول، وأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليه، ورتبها ترتيباً لا ينازع فيه.

واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها، إذ كانت مأخوذة من الأمور التي لا يتخلف الوهم والعقل عن القضاء بها، وهي العلوم التي لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات، واستسلمها من الحس والوهم، وارتهنها منهما فصدقا بأن النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية.

= كمالها، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني. دع عنك هذه العبارات، فإنها إذا كثرت أوهمت عند الضعيف البصيرة كثرة المعاني، فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون، ولنسمه عقلاً متابعة للجمهور في الاصطلاح، فنقول: **العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع**». (انظر الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٦ و٨ ـ ضمن مجموعة رسائل الغزالي ٨، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦).

(١) قال في معارج القدس ص ٦٦: «وأما القوة الوهمية فمحلها وآلتها الدماغ كله، ولكن الأخص بها التجويف الأوسط لا سيما في جانبه الأخير. وأما القوة المتخيلة فسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأحكام باب ٢١، وبدء الخلق باب ١١، والاعتكاف باب ١١، ١٢. وأخرجه أيضاً أبو داود في الصوم باب ٧٨، والسنة باب ١٧، والأدب باب ٨١، وابن ماجه في الصيام باب ٦٥، والدارمي في الرقاق باب ٦٦. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده: ج ٣ ص ١٥٦، ٢٨٥، ٣٠٩، وج ٦ ص ٣٣٧.

(٣) عاد إلى مخاطبة المنخدع المستهتر الذي يرى في كمال العقل غُنْية عن دراسة المنطق.

ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينازع الوهم فيه، وأخرج منها نتائج، فلما كذب الوهم بها، وامتنع عن قبولها، هان على العقل مؤونته فإن المقدمات التي وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذي رتبه لإنتاج النتيجة، فكان الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها[1]، فتحقق الناظر أن إباء الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات، والتصديق بصحة الترتيب المنتج؛ لقصور في طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة، لا لكون هذه النتيجة كاذبة؛ لأن ترتيب المقدمات منقول من موضعٍ ساعد الوهم على التصديق بها.

فإذن غرضنا في هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر، حتى إذا نقلناه إلى الغوامض، لم نشك في صدق ما يلزم منها.

ولعلك الآن تقول: فإن تم للنظار ما ذكرتموه، فلم اختلفوا في المعقولات؟ وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية، التي يساعد الوهم العقل فيها؟

فجوابك من وجهين:

أحدهما: أن ما ذكرناه، أحد مثارات الضلال لا كلّها، ووراء ذلك في النظر في العقليات عقبات مخطرة[2] يعز في العقلاء من يتخطاها فيسلم منها.

وإذا أحطت بمجامع شروط البرهان المنتج لليقين لم تستبعد أن تقصر قوة أكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية.

الثاني: أن القضايا الوهمية لما انقسمت:

إلى ما يصدق   وإلى ما يكذب.

وكانت الكاذبة منها شديدة الشبة بالصادقة.

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن أرسطو نبّه على أننا لا نصل إلى نتيجة فاسدة حيث تكون المقدمات صحيحة؛ ولكنا قد نصل إلى نتيجة صحيحة مطابقة للواقع من مقدمات فاسدة. ومن هنا جاء هجوم ديكارت على القياس الأرسطي، فلتأكيد فساده يقدم لنا الفيلسوف الفرنسي مثلاً لمقدمات فاسدة تؤدي إلى نتائج صحيحة هي حقائق توصلنا إليها بطريقة أخرى:

كل إنسان حصان (مقدمة صغرى)

كل حصان عاقل (مقدمة كبرى)

كل إنسان عاقل (نتيجة)

فالنتيجة هنا صحيحة من حيث الواقع وإن كانت المقدمتان فاسدتين. (انظر د. محمد فتحي الشنيطي: المنطق ومناهج البحث ص ١١٦، ١١٧ ـ دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩).

(٢) كذا في الأصل. والفعل المناسب للمعنى المراد ثلاثي.

اعترض فيها قضايا، اعتاص[١] على النفس تمييزها عن الكاذبة، ولم يقو عليها، إلا من أيده الله بتوفيقه، وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقه.

فانقسمت العقليات:

إلى ما هان دركها على الأكثر.

وإلى ما استعصى على عقول الجماهير، إلا على الشذاذ من أولياء الله تعالى، المؤيدين بنور الحق، الذين لا تسمح الأعصار الطويلة، بوجود الآحاد منهم، فضلاً عن العدد الكثير الجم.

ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من غمار[٢] الناس، فتتلو على نفسك سورة اليأس، وتزعم أني متى أكون[٣] واحد الدهر، فريد العصر، مؤيداً بنور الحق، متخلصاً عن نزعات الشيطان، مستولياً على ما وصفته من شروط البرهان، فالركون إلى الدعة أولى بي[٤]، والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء، أسلم لي[٥] من أن أركب[٦] متن الخطر، ولست أثق[٧] بنيل قاصية الوطر.

فيقال في مثالك، إن خطر هذا ببالك، ما أنت إلا كإنسان لاحظ رتبة سلطان الزمان، وما ساعده من الشوكة، والعُدَّة، والنجدة، والثروة، والأشياع والأتباع، والأمر المتبع المطاع، واستبعد أن ينال رتبته، أو يقارب درجته، ولكن اقتدر أن ينال رتبة الوزارة، أو رتبة الرياسة، أو منزلة أخرى دونها، فقال: الصواب لي بعد العجز عن الغاية القصوى، والذروة العليا، التي هي درجة سلطان الدنيا، أن أقنع بصناعة الكنس، التي هي صناعة آبائي.

فالكناس ليس يعجز عن خبز يتناوله، وثوب يستره، اقتداء بقول الشاعر[٨]:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي[٩]

---

(١) في اللسان مادة عوص: اعتاص عليّ هذا الأمر: إذا التاث عليه أمره فلم يهتد لجهة الصواب فيه. واعتاص عليه الأمر: التوى.

(٢) غمار الناس (بكسر الغين وتضمّ): جماعتهم ولفيفهم وزحمتهم.

(٣) يتكلم على لسان المخاطب. يريد: أنك متى تكون.

(٤) يريد: أولى بك.

(٥) يريد: أسلم لك.

(٦) يريد: أن تركب.

(٧) يريد: تثق.

(٨) هو الحطيئة.

(٩) الكاسي: أي المكتسي؛ وقال الفراء: يعني المكسوّ، كقولك ماء دافق وعيشة راضية. (اللسان: كسا).

وهذا الخسيس القاصر النظر، لو أنعم الفكر وتأمل واعتبر، علم أن بين درجة الكناس والسلطان، منازل، فلا كل من يعجز عن الدرجات العلى، ينبغي أن يقنع بالدركات السفلى.

بل إذا انتهض مترقياً عن رتبة الخساسة فما يترقى إليه بالإضافة إلى ما يترقى عنه رياسة.

فهكذا ينبغي أن تعتقد درجات السعادة بين العلماء، فما منا إلا له مقام معلوم لا يتعداه، وطور محدود لا يتخطاه، ولكن ينبغي أن يتشوف إلى أقصى مرقاة، وأن يُخرج من القوة إلى الفعل كلَّ ما تحتمله قواه.

فإن قلت: إني فهمت الآن شدة الحاجة إلى هذا الكتاب، بما أوضحته من التحقيق، ثم اشتدت رغبتي بما أوردته من التشويق، واتضحت لي غايته وثمرته، فأوضح لي مضمونه.

فاعلم: أن مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك، إلى الأمور الغائبة عنك؛ فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب، إذا روعيت أفضت إلى المطلوب.

وإن أهملت قصرت عن المطلوب.

والصواب من هيأته وترتيبه، شديد الشبه بما ليس بصواب.

فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال هذا، وأما على سبيل التفصيل، فهو أن المطلوب هو العلم.

والعلم ينقسم:

إلى العلم بذوات الأشياء، كعلمك بالإنسان، والشجر، والسماء، وغير ذلك.

ويسمى هذا العلم تصوراً[1].

وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة، بعضها إلى بعض، إما بالسلب أو بالإيمان[2]، كقولك:

---

(١) التصور حسب تعريف ابن رشد في تلخيص منطق أرسطو: هو العلم بماذا يدل عليه اسم الشيء. وعرفه ابن سينا بقوله: التصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجري مجراه، مثل تصورنا ماهية الإنسان. (انظر ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، ص ٣٧٠ ـ منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٨٢. وابن سينا: النجاة، ص ٣ ـ مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣٨).

(٢) بالإيمان: يعني بالإيجاب. ويعرّف ابن رشد التصديق بأنه العلم بأن الشيء موجود أو غير موجود. وعرفه ابن سينا بقوله: والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ (ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، ص ٣٦٩. وابن سينا: النجاة، ص ٣).

الإنسان حيوان.

والإنسان ليس بحجر.

فإنك تفهم «الإنسان» و «الحجر» فهماً تصـوريًّا لذاتهما، ثم تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر، أو ثابت له؛ ويسمى هذا تصديقاً، لأنه يتطرق إليـه التصديق والتكذيب.

فالبحث النظري بالطالب[1]:

إما أن يتجه إلى تصور.

أو إلى تصديق.

والموصل إلى التصور يسمى «قولا شارحاً».

فمنه حد.

ومنه رسم.

والموصل إلى التصديق يسمى «حجة».

فمنه قياس.

ومنه استقراء، وغيره.

ومضمون هذا الكتاب تعريف:

مبادىء «القول الشارح» لما أريد تصوره، حدّاً كان، أو رسماً.

وتعريف مبادىء «الحجة» الموصلة إلى التصديق، قياساً كانت أو غيره.

مع التنبيه على شروط صحتهما، ومثار الغلط فيهما.

فإن قلت: كيف يجهل الإنسان العلم التصوري، حتى يفتقر إلى الحد؟

قلنا: بأن يسمع الإنسان اسماً لا يفهم معناه، كمن قال: ما الخلاء؟ وما الملاء؟ وما المَلك؟ وما الشيطان؟ وما العُقار؟ فتقول: العُقَار هو الخمر. فإن لم يفهمه باسمه المعروف، أُفهمه بحده، وقيل له: إن الخمر شـراب معتصر من العنب، مسكـر. فيحصل له علم تصوري بذات الخمر.

وأما العلم التصديقي، فبأن يجهل الإنسان مثلاً أن للعالم صانعاً، فيقول: هل للعالم صانع؟ فتقول: نعم، للعالم صانع. وتعرّفه صدق ذلك، بالحجة والبرهان، على ما سنوضحه.

فهذا مضمون الكتاب.

---

(١) متعلق بقوله «يتجه» الآتي بعد.

وإن أردت أن تعلم فهرست الأبواب، فاعلم أنا قسمنا القول في مدارك العلوم[1] إلى كتب أربعة:

كتاب مقدمات القياس.

وكتاب القياس.

وكتاب الحد.

وكتاب أقسام الوجود وأحكامه.

---

(١) مدارك العلوم هي إحدى تسميات المنطق عند الغزالي. (راجع الحاشية ١ ص ٢٥).

الكتاب الأول

في مقدمات القياس

الكتاب الأول

في مقدمات القياس

ولنذكر مقدمة يعرف بها وجه انقسام النظر في القياس:

إلى أدنى وأقصى.

فنقول: المطلب الأقصى في هذا القسم، هو البرهان المحصل للعلم اليقيني[1].

و «البرهان» نوع من «القياس».

إذ «القياس» اسم عام.

و «البرهان» اسم خاص لنوع منه.

و «القياس» لا ينتظم إلا بمقدمتين.

وكل مقدمة لا تنتظم إلا:

بمخبر عنه، يسمى «موضوعاً».

وخبر يسمى «محمولاً».

وكل «موضوع» أو «محمول» يذكر في قضية، فهو لفظ يدل لا محالة على معنى، فـ «القياس» مركب، وكل ناظر في شيء مركب، فطريقه أن يحلل المركب إلى المفردات، ويبتدىء بالنظر في الآحاد، ثم في المركب.

فلزم: من النظر في «القياس» النظرُ فيما ينحلُّ إليه القياس، من «المقدمات».

ومن النظر في المقدمات. النظر في «المحمول» و «الموضوع» اللذين منهما تتألف «المقدمات».

---

(١) يعرف الغزالي البرهان في موضع آخر من هذا الكتاب (ص ٢٤٣) بقوله: «اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره». ويعرفه ابن رشد في تلخيص منطق.أرسطو (ص ٣٧٣) بقوله: «هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة بالطبع». ومن شروط البرهان «أن تكون مقدماته مع أنها صادقة ضرورية أيضاً» (ص ٣٨٩) و«يجب. . . . أن تكون البراهين مقدمات أوائل ليس لها برهان، إذ ليس لها حد أوسط» (ص ٤٣١) و«البراهين ينبغي أن يكون معنى القياس فيها أمراً واضحاً صحيحاً» (ص ٤٨٢) و«من شرط البراهين أن تكون المقدمات المأخوذة كلية ومحمولة من طريق ما هو» (ص ٤٨٥).

ومن النظر في «المحمول» و «الموضوع» النظر في الألفاظ، والمعاني المفردة، التي بها يتم «المحمول» و «الموضوع».

ولزم من النظر في «المقدمات» النظر في شروطها، فإن كل مركب من «مادة» و «صورة» يجب النظر في «مادته» و «صورته».

وما هذا، إلا كمن يريد بناء بيت، فحقه أن يهتم بإفراز المواد التي منها يتركب، كاللَّبن والطين، والخشب. ثم يشتغل بالتصوير، وكيفية التنضيد والتركيب.

فكذلك النظر في القياس

فهذا بيان الحاجة إلى هذه الأقسام، ولنأخذ بعده في المقصود.

الفن الأول من كتاب مقدمات القياس

في دلالة[1] الألفاظ، وبيان وجوه دلالتها، ونسبتها إلى المعاني.

وبيانه بسبعة تقسيمات:

القسمة الأولى

أن نقول: الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة:

الوجه الأول: الدلالة من حيث المطابقة، كالاسم الموضوع بإزاء الشيء؛ وذلك كدلالة لفظ «الحائط» على «الحائط»[2].

والآخر: أن تكون بطريق التضمن، وذلك كدلالة لفظ «البيت» على «الحائط» ودلالة لفظ «الإنسان» على «الحيوان»[3].

وكذلك دلالة كل «وصف أخص» على «الوصف الأعم الجوهري».

الثالث: الدلالة بطريق الالتزام، والاستتباع، كدلالة لفظ «السقف» على «الحائط» فإنه مستتبع له، استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، ودلالة «الإنسان» على «قابل صنعة الخياطة وتعلمها»[4].

---

(١) الدلالة تعني أن العلم بوجود شيء يفترض استتباع العلم بوجود شيء آخر في الذهن ملازم له، أو هي كون الشيء «الدال» بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، هو «المدلول». وهذا يعني أنه لكي يكون هناك دلالة يجب توافر عنصرين، أحدهما يدل على الثاني، الأول: يسمى بـ«الدال» Signifiant ، والثاني: يسمى بـ«المدلول» Signifié . ويقول الرازي في شرحه على «الشمسية في القواعد المنطقية» للقزويني: الدلالة «هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول». (انظر د. مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق ص ٤١، ٤٢ ـ دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧).

(٢) وكدلالة لفظ «الدار» على جميع مرافقها، ودلالة لفظ «الإنسان» على صفة «الحيوانية» وصفة «النطق»؛ يقول علي بن محمد الجرجاني: «اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة . . . كالإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة». (الجرجاني: كتاب التعريفات ص ١٠٤، ١٠٥ ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣).

(٣) يقول الجرجاني في حاشيته على شرح الرازي للشمسية ص ١٣ وما بعدها: «اللفظ إذا وضع بمعنى مركب كان دالاً على كل واحد من أجزائه دلالة تضمنية، لأن فهم الجزء لازم لفهم الكل».

(٤) يشترط في استعمال الألفاظ للدلالة الالتزامية أن يكون السامع عالماً بالملازمة بين المعنى الذي وضع له اللفظ ـ

والمعتبر في التعريفات، دلالة «المطابقة» و «التضمن»[1].

فأما دلالة «الالتزام» فلا، لأنها ما وضعها واضع اللغة، بخلافهما، لأن المدلول فيها غير محدود، ولا محصور؛ إذ لوازم الأشياء، ولوازم لوازمهما، لا تنضبط ولا تنحصر، فيؤدي إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني، وهو محال.

القسمة الثانية للفظ: بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه

واللفظ ينقسم إلى:

جزئي وكلّي

والجزئي: ما يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك: «زيد» و «هذه الشجرة» و «هذا الفرس».

فإن المتصور من لفظ «زيد» شخص معين، لا يشاركه غيره في كونه مفهوماً من لفظ «زيد»[2].

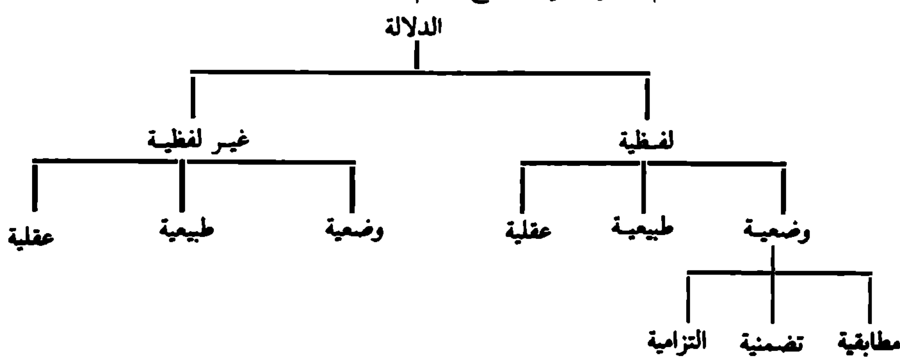
= وبين المعنى الملازم له الذي استعمل فيه اللفظ (انظر د. عبد الهادي الفضلي: خلاصة المنطق ص ١٨ ـ دار العالم الإسلامي، بيروت، ١٩٨١).

(١) لم يتكلم الغزالي هنا سوى عن الدلالة اللفظية الوضعية. والمعروف عند المناطقة أن الدلالة تنقسم إلى دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية.

أما الدلالة اللفظية فهي على ثلاثة أنواع: ١ ـ الدلالة اللفظية الوضعية (وهي ما تطرق إليه الغزالي هنا). ٢ ـ الدلالة اللفظية الطبيعية؛ مثل دلالة لفظ «آخ» على التألم. ٣ ـ الدلالة اللفظية العقلية؛ مثل دلالة سماع الصوت خارج الدار على وجود متكلم.

وأما الدلالة غير اللفظية فهي أيضاً على ثلاثة أنواع: ١ ـ الدلالة الوضعية غير اللفظية؛ مثل دلالة إشارات السير الكهربائية على الاتجاه. ٢ ـ الدلالة الطبيعية غير اللفظية؛ مثل دلالة سرعة حركة النبض على وجود الحمى. ٣ ـ الدلالة العقلية غير اللفظية؛ مثل دلالة رؤية الدخان على وجود النار.

ويمكننا الاستعانة بالرسم البياني التالي لتوضيح أقسام الدلالة:



(٢) أسماء الأعلام جميعها ـ ومنها أسماء البلدان والبحار والأنهار... الخ ـ هي ألفاظ جزئية، حتى ولو اشترك أكثر =

والكلي: هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه[1]. كقولك «الإنسان» و «الفرس» و «الشجر».

وهي أسماء الأجناس والأنواع، والمعاني الكلية العامة.

وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه «الألف واللام» لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق، كالرجل، فهو «اسم جنس» فإنك قد تطلق[2] وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل، فتقول: أقبل «الرجل» فتكون «الألف واللام» فيه للتعريف، أي الرجل الذي جاءني من قبل.

فإذا لم تكن مثل هذه القرينة، كان اسم «الرجل» اسماً كلياً يشترك في الاندراج تحته، كل شخص من أشخاص الرجال.

فإن قلت: فإذا قلنا: الشكل الكروي، المحيط باثني عشر برجاً، فلك. ولم يكن في الوجود شكل بهذه الصفة إلا واحد، فكيف يكون الاسم «كليًّا»، والمسمى «واحد»؟ وقد دخل «الألف واللام» المقتضي لاستغراق الجنس عليه؟

= من فرد في حمل هذا الاسم؛ لأنه ليس بين هؤلاء الأفراد صفات مشتركة تجعلهم بمثابة جماعة واحدة يستحق كل فرد منها هذا الاسم بالذات، كما هو الحال في لفظ «الإنسان» أو «البحر» أو «النهر»... الخ. يقول ابن سينا في النجاة ص ٦: «اللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك كقولنا زيد المشار إليه، فإن معنى زيد إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة فهو لا في الوجود ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة، إذ الإشارة تمنع من ذلك، فإنك إذا قلت هذه الشمس أو هذا الإنسان يمنع من أن يشترك فيه غير الإشارة». ويقول الدكتور محمد فتحي الشنيطي في كتابه (المنطق ومناهج البحث): «إن المعول في التفرقة بين الكلي والجزئي على طريقة استخدام التصور، وحسبك مثلاً على هذا قولنا عن الماء: إن الماء يتركب من الأكسيجين والهيدروجين، فلفظ الماء هنا مفرد جزئي. بينما إذا قلنا: بعض الأقطار تعتمد في زراعتها على ماء الأمطار وبعضها الآخر على ماء الأنهار؛ جاء الماء هنا تصوراً كلياً. ويلاحظ المناطقة أن في وسعنا تحويل الاسم الكلي إلى جزئي بإضافة اسم الإشارة كمثل قولنا: هذا الكتاب، هذا المؤلف». (المنطق ومناهج البحث، ص ٥٢ - دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩).

(١) كلفظ «الشمس» فهو لفظ كلي وإن كان وجود أكثر من شمس واحدة ممتنع. لأن هذا الامتناع ليس من نفس مفهوم الشمس بل بسبب خارج عن ذلك. وهذا ما يوضحه ابن سينا في النجاة (ص ٦) عند تعريفه للفظ المفرد الكلي؛ يقول: «اللفظ المفرد الكلي هو الذي يدلّ على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه».

(٢) كذا في الأصل، ولعلها «تطلقه».

فيقال لك: إن هذا كلي لأنا لسنا نشترط أن يكون الداخل تحته، موجوداً بالفعل، بل يجوز أن يكون موجوداً بالقوة والإمكان[1]. ولو قدر وجوده لكان داخلاً فيه لا محالة. وهو قبل الوجود داخل بالقوة[2].

لا كاسم «زيد» فإنه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً.

فإن قلت: فإذا قلنا: الإله الحق هكذا[3]، فكيف يكون هذا كليًّا؟ ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً؟

وكذلك قولنا (الشمس) على أصل من لا يجوز وجود شمس أخرى؟ فإنه يتعين الداخل تحته تعين شخص زيد، في التصور من لفظ «زيد».

فيقال لك: اللفظ كلي، وامتناع وقوع الشركة فيه، ليس لنفس مفهوم اللفظ وموضوعه، بل لمعنى خارج عنه، وهو استحالة وجود إلهين للعالم، ولم نشترط في كون اللفظ كليًّا، إلا أن لا يمنع من وقوع الشركة فيه، نفسُ مفهوم اللفظ وموضوعه.

فقد حصل لك من السؤالين وجوابهما، أن الكلي ثلاثة أقسام:

قسم: توجد فيه الشركة بالفعل؛ كقولنا: «الإنسان» إذا كانت الأشخاص منه موجودة.

وقسم: توجد الشركة فيه بالقوة، كقولنا: «الإنسان» إذا اتفق أن لم يبق في الوجود إلا شخص واحد. و «الكرة المحيطة باثني عشر برجاً» إذ ليس في الوجود إلا واحد.

وقسم: لا شركة فيه لا بالفعل، ولا بالقوة، كـ «الإلـه» وهو مع ذلك كلي؛ لأن المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله[4]، بخلاف لفظ «زيد».

فائدة فقهية

قد اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد إذا اتصل به «الألف واللام» هل يقتضي الاستغراق؟ وهل ينزل منزلة العموم؟ كقول القائل: الدينار أفضل من الدرهم، والرجل خير من المرأة؟

---

(١) لأن الزيادة على الموجود ممكنة.

(٢) استدراك الغزالي هذا هو نفسه ما أشار إليه ابن سينا بعبارة أخرى في قوله «... أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس» (راجع الحاشية (١) من الصفحة السابقة).

(٣) يريد بقوله «هكذا» أي أنه واحد أحد لا يشاركه غيره في صفة الألوهية: فلفظة «إله» خاصة بالله وحده. فيتساءل كيف يكون مع ذلك لفظاً كليًّا؟

(٤) كذا في الأصل، وهي غير مناسبة، ولعل الأصح أن يقول «ومفهومه» لأنه قال آنفاً «ولم نشترط في كون اللفظ كليًّا إلا أن لا يمنع من وقوع الشركة فيه نفس مفهوم اللفظ وموضوعه».

فظن الظانون: أنه من حيث كونه «اسماً فرداً» لا يقتضي الاستغراق لمجرده، ولكن فَهْمُ العموم بقرينة التسعير، وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى، إنما هو لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية، ونقصان الأنوثة عن الذكورة.

وأنت - إذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلّي - فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه.

فإن قلت: ومن أين وقع لهم هذا الغلط؟

فستفهم ذلك في القسمة الثالثة.

القسمة الثالثة: في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود

اعلم أن المراتب فيما نقصده، أربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة:

فإن للشيء وجوداً في الأعيان.

ثم في الأذهان.

ثم في الألفاظ.

ثم في الكتابة[1].

فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس؛ والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان.

فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه، لم يرتسم في النفس مثاله. ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به؛ إذ لا معنى للعلم إلا مثالٌ يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم[2].

---

(١) الوجودان الأولان (في الأعيان وفي الأذهان) حقيقيان. والوجودان الآخران (في الألفاظ وفي الكتابة) وضعيان. وسيشير إلى ذلك بعد أسطر.

(٢) تعريف الغزالي للعلم هنا بأنه «مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس» يجعله قاصراً على العلم بالمحسوسات، وكذا تعريفه للمعلوم بأنه المحسوس. ولكنه في «الرسالة اللدنية» لا يقيد العلم والمعلوم بالمحسوس، فيقول: «اعلم أن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة، والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس» ويتابع مؤكداً أفضلية العلوم الغير حسية، فيقول: «وشرف العلم على قدر شرف معلومه، ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم. ولا شك أن أفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها وأجلها هو الله الصانع المبدع الحق الواحد» (انظر: الرسالة اللدنية، ص ٨٨، ٨٩ - ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ٣، الصادرة عن دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦). ويعرف ابن رشد العلم تعريفا أكثر دقة وتحديداً في «تلخيص منطق أرسطو» ص ٤٥٠، حيث يقول: «العلم هو أن يعتقد في الشيء الموجود أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه».

وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر.

وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه.

والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح[1].

وعند هذا نقول: من زعم أن الاسم المفرد لا يقتضي الاستغراق.

ظن أنه موضوع بإزاء الموجود في الأعيان؛ فإنها أشخاص معينة؛ إذ الدينار الموجود شخص معين؛ فإن جمعت أشخاص سميت دنانير.

ولم يعرف أن الدينار الشخصي المعين يرتسم منه في النفس أثر «هو مثاله، وعلم به، وتصور له».

وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير الموجودة، والممكن وجودها.

فتكون الصورة الثابتة في النفس، من حيث مطابقتها لكل دينار يفرض، صورة كلية لا شخصية.

فإن اعتقدت أن اسم الدينار، دليل على الأثر، لا على المؤثر، وذلك الأثر كلي؛ كان الاسم كليًا، لا محالة.

وما قدمناه من الترتيب يعرفك:

أن الألفاظ لها دلالات على ما في النفوس.

وما في النفوس مثال لما في الأعيان.

---

(١) يقول عبد القاهر الجرجاني: «إن نظم الحروف هو توالیها في النطق فقط، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه؛ فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد» (انظر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني ـ ص ٤٠ ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨). ويقول الفارابي: «ولو كانت الألفاظ طبيعية للإنسان لكانت واحدة بأعيانها لجميع الأمم... وكل ما يمكن أن يقال في الألفاظ فإنه ممكن أن يقال بعينه في الخطوط. فلما كانت الخطوط دلالتها على الألفاظ باصطلاح، كذلك دلالة الألفاظ على المعقولات التي في النفس باصطلاح ووضع شريعة» (انظر الفارابي: شرح كتاب العبارة لأرسطو، ص ٢٧ ـ بيروت ـ ١٩٦٠) ويقول ابن رشد: «إن الألفاظ التي ينطق بها الناس ليست دالة بالطبع مثل كثير من الأصوات التي تنطق بها الحيوانات، وهي الأصوات التي لا تكتب» (انظر ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، ص ٨٣).

وسيأتي مزيد بيان للمعاني الكلية المرتسمة في النفس بسبب مشاهدة الأشخاص الجزئية في كتاب (أحكام الوجود ولواحقه)[1].

القسمة الرابعة للفظ: قسمته من حيث إفراده وتركيبه

اعلم أن اللفظ ينقسم إلى مفرد، ومركب.

والمركب ينقسم: إلى مركب ناقص، وإلى مركب تام[2].

فهي ثلاثة أقسام.

الأول: هو المفرد: وهو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلاً. حين هو جزؤه، كقولك: (عيسى) و (إنسان).

فإن جزأي (عيسى) وهما (عِي) و (سَى).

وجزأي (إنسان) وهما (إنْ) و (سانْ).

ما يراد بشيء منهما الدلالة على شيء أصلاً[3].

فإن قلت: فما قولك في (عبد الملك)؟

فاعلم: أنه أيضاً مفرد؛ إذا جعلته اسماً علماً، كقولك (زيد) وعند ذلك لا تريد بـ(عبد) دلالة على معنى، ولا بـ (الملك) دلالة على معنى.

فكل منهما من حيث هو جزؤه، لا يدل على شيء، فيكونان كأجزاء اسم (زيد) وهما اسمان في الصورة، جعلا اسماً واحداً، كـ (بعلبك) و (معديكرب).

فإن اتفق أن يكون المسمى به عبد الملك تحقيقاً، فيكون هذا الاسم مطلقاً عليه من وجهين:

أحدهما: في تعريف ذاته، فيكون الاسم مفرداً.

والآخر: في تعريف صفته، في عبودية الملك، فيكون قولك (عبد الملك) وصفاً له، فيكون مركباً لا مفرداً.

فافهم هذه الدقائق؛ فإن مثار الأغاليط في النظريات تنشأ من إهمالها.

والمركب التام: هو الذي كل لفظة منه يدل على معنى، والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه.

---

(١) انظر ص ٣٠٣ وما بعدها.

(٢) أما أقسام المفرد فهي: الاسم، والفعل، والحرف. وسيتكلم عنها في القسمة الخامسة ص٥٠.

(٣) يقول ابن سينا في النجاة ص ٥: «وإن اتفق أن كان (الإن) مثلاً يدل على النفس، و(اللسان) يدل على البدن، فليس يقصد بـ(إن) و(سان) في جملة قولنا (الإنسان) الدلالة بهما، فيكونان كأنهما لا يدلان أصلاً إذا أخذا جزئي قولنا الإنسان».

فيكون من اسمين.

ويكون من اسم وفعل[1].

والمنطقي يسمي (الفعل) كلمة.

والمركب الناقص: بخلافه؛ فقولك: زيد يمشي، والناطق حيوان؛ مركب تام.

وقولك: (في الدار)، (أو الإنسان)، مركب ناقص؛ لأنه من (اسم) و (أداة)[2] لا من اسمين، ولا من اسم وفعل، فإن مجرد قولك (زيد في) أو (زيد لا) لا يدل على المعنى الذي يراد الدلالة عليه في المحاورة، ما لم يقل (زيد في الدار) أو (زيد لا يظلم) فإنه بذلك الاقتران والتتميم يدل دلالة تامة، بحيث يصح السكوت عليه.

القسمة الخامسة للفظ المفرد في نفسه

اللفظ إما:

اسم أو فعل أو حرف[3].

ولنذكر حد كل واحد، على شرط المنطقيين، لتنكشف أقسامه، فنقول:

الاسم: صوت دالّ بتواطؤ، مجرد عن الزمان، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده، ويدل على معنى محصل.

ولما كان الحد مركباً من الجنس والفصل، وتذكر الفصول للاحترازات، كان: قولنا (صوت) جنساً.

وقولنا (دالّ) فصلاً يفصله عن (العطاس) و (النحنحة) و (السعال) وأمثالها.

وقلنا (بتواطؤ) يفصله عن (نباح الكلب)؛ فإنه صوت دال على ورود وارد، لكن لا بتواطؤ.

وقولنا (مجرد عن الزمان) احترازاً عن الفعل، نحو قولنا (يقوم) و (قام) و (سيقوم) فإن كل واحد: صوت دال بتواطؤ.

---

(١) وينقسم المركب التام إلى قسمين أيضاً، هما:
١ ـ الخبر: وهو الجملة التامة التي تحتمل الصدق والكذب مثل: خالد ناجح.
٢ ـ الإنشاء: وهو الجملة التامة التي لا تحتمل الصدق والكذب مثل: ليت خالداً ناجح. (د. عبد الهادي الفضلي: خلاصة المنطق، ص ٢٢).

(٢) النحوي يسمي الأداة حرفاً.

(٣) لفظ «الفعل» عند النحاة يقابله لفظ «الكلمة» عند المناطقة، ولفظ «الحرف» يقابله لفظ «الأداة». والغزالي يستعمل كلا الاصطلاحين.

وقولنا: (الجزء من أجزائه لا يدل على انفراده) احتراز عن المركب التام، كقولنا: (زيد حيوان) فإن هذا يسمى (خبراً) و (قولاً) لا (اسماً).

وقولنا (يدل على معنى محصل) احترازاً عن الأسماء التي ليست محصلة؛ كقولنا (لا إنسان) فإنه لا يسمى (اسماً)[1] مع وجود جميع أجزاء الحد فيه، سوى هذا الاحتراز؛ فإن قولنا (لا إنسان) قد يدل على (الحجر) و (السماء) و (البقر). وبالجملة، على كل شيء ليس بإنسان.

فليس له معنى محصل، إنما هو دليل على نفي الإنسان، لا على إثبات شيء.

وأما الفعل: وهو الكلمة؛ فإنه صوت دال بتواطؤ، على الوجه الذي ذكرناه في (الاسم) إنما يباينه في أنه يدل على معنى وقوعه في زمان، كقولنا (قام) و (يقوم).

وليس يكفي في كونه (فعلاً) أن يدل على الزمان فحسب، فإن قولنا (أمس) و(اليوم) و (غداً) و (عام أول) و (مضرب الناقة) و (مقدم الحاج) يدل على الزمان، وليس بـ (فعل) حيث إن الفعل يدل على (معنى) و (زمان) يقع فيه المعنى، فيكون الفعل أبداً دليلاً على معنى محمول على غيره[2].

فإذن الفرق بين (الاسم) و (الفعل) تضمن معنى (الزمان) فقط.

وأما الحرف: وهو الأداة، فهو كل ما يدل على (معنى) لا يمكن أن يفهم بنفسه، ما لم يقدر اقتران غيره به، مثل (من) و (على) وما أشبه ذلك.

---

(١) يريد «لا يسمى اسماً بإطلاق»، فإن ابن رشد يلتزم هذه العبارة، فبعد أن يعرف الاسم بقوله: «هو لفظ دالّ بتواطؤ على معنى مجرد من الزمان من غير أن يدل واحد من أجزائه إذا أفرد على جزء من ذلك المعنى» يتابع: «والاسم منه محصّل ومنه غير محصّل. فأما المحصّل فهو الاسم الدال على الملكات مثل (إنسان) و(فرس). وأما غير المحصل فهو الاسم الذي يركب من اسم الملكة وحرف (لا) في الألسنة التي يستعمل فيها هذا النوع من الاسم، مثل قولنا (لا إنسان) و(لا حيوان). وهذا الصنف من الأسماء إنما سمي اسماً غير محصل لأنه **لا يستحق أن يسمى اسماً بإطلاق إذ كان لا يدلّ على ملكة**، ولا هو أيضاً قول سالب، لأن دلالته دلالة الاسم المفرد وإن كان مركباً، ولذلك قد يلحقه السلب كما يلحق الاسم المحصل». وكما منع ابن رشد إطلاق الاسم بإطلاق على الاسم المحصل، كذلك فعل مع الاسم المصرّف، وهو ما لم يشر إليه الغزالي في تعريفه؛ يقول ابن رشد: «والاسم أيضاً إذا نصب أو خفض أو غيّر تغييراً آخر مما أشبه ذلك لم يقل فيه أنه اسم بإطلاق بل اسماً مصرّفاً» ثم يؤكد شمول تعريف الاسم للمحصّل وللمصرّف أيضاً فيقول: «والحدّ الذي حدّ به الاسم يشملها جميعاً» (انظر ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، ص٨٢، ٨٣).

(٢) قوله: «فيكون الفعل أبداً دليلاً على معنى محمول على غيره» يوضحه ابن رشد في تلخيص منطق أرسطو (ص ٨٤) بقوله: «وذلك إما بأن تكون (أي الكلمة = الفعل) بصيغتها تدل على المعنى المحمول بالموضوع، وذلك حيث تكون خبراً بنفسها، مثل قولك: زيد يصحّ، زيد يمشي. وإما أن تكون بصيغتها تدل على ارتباط المحمول بالموضوع إذا كان المحمول اسماً من الأسماء، مثل قولك: زيد يوجد حيواناً».

وقد أوجز هذه الحدود، فقيل:

في الاسم: إنه لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة.

ثم منه ما هو محصل، كـ (زيد).

ومنه ما هو غير محصل، كما إذا اقترن به حرف سلب، فقيل (لا إنسان).

والكلمة: هي لفظة مفردة، تدل على (معنى) وعلى (الزمان) الذي ذلك المعنى موجود فيه لموضوع ما، غير معين.

والحرف: أو الأداة، ما لا يدل على معنى إلا باقترانه بغيره[١].

القسمة السادسة: في نسبة الألفاظ إلى المعاني

اعلم أن الألفاظ من المعاني، على أربعة منازل:

المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة.

أما المشتركة: فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة؛ إطلاقاً متساوياً[٢].

كـ (العين) تطلق على (العين الباصرة) و (ينبوع الماء) و (قرص الشمس)[٣].

وهذه مختلفة الحدود والحقائق.

وأما المتواطئة: فهي التي تدل على أعيان متعددة، بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) ودلالة اسم (الحيوان) على (الإنسان) و (الفرس) و (الطير)، لأنها متشاركة في معنى (الحيوانية)[٤].

والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطىء، بخلاف (العين) على (الباصرة) و (ينبوع الماء).

وأما المترادفة: فهي الأسماء المختلفة الدالة على معنى يتدرج تحت حد واحد

---

(١) والحرف لا يصلح لأن يكون موضوعاً ولا محمولاً في القضايا المنطقية، لأن الأصل في الحدود المنطقية هي أن تقبل الإخبار بها أو الإخبار عنها.

(٢) قال ابن رشد في تلخيص منطق أرسطو (ص ٥٢١): «لمعرفة الاسم المشترك... ثلاث منافع: المنفعة الأولى الإيضاح والبيان... والمنفعة الثانية ألا يكون السائل والمجيب يتخاطبان في معنيين متباينين وهما يتخاطبان في معنى واحد... والمنفعة الثالثة ألا يغلط السامع ولا القائل في القياس».

(٣) في لسان العرب: عين الشمس: شعاعها الذي لا تثبت عليه العين، وقيل: العين الشمس نفسها.

(٤) وبعبارة أخرى: لأنها متشاركة في حدّ الحيوان الذي يدل على جوهره وهو قولنا: الحيوان جسم متغذّ حساس.

كـ (الخمر) و (الرّاح) و (العقار) فإن المسمى بهذه يجمعه حد واحد، وهو (المائع المسكر المعتصر من العنب) والأسامي مترادفة عليه.

وأما المتزايلة: فهي الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب، كـ(الفرس) و(الذهب) و (الثياب) فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة.

والمشترك: ينبغي أن يجتنب استعماله في المخاطبات، فضلاً عن البراهين.

وأما المتواطئة: فتستعمل في الجميع، لا سيما البراهين.

إرشاد إلى مزلة قدم في الفرق بين (المشتركة) و (المتواطئة) والقياس إحداهما بالأخرى

فإن المشتركة في الاسم، هي المختلفان في المعنى، المتفقان في الاسم، حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنى البتة.

وتقابلها المتواطئة، وهي المشتركان في الحد والرسم المتساويان فيه، بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى، إلا وهو للآخر بذلك المعنى، فلا يتفاوتان بـ (الأَوْلى) و (الأحرى) و (التقدم) و (التأخر) و (الشدة) و (الضعف).

كاسم (الإنسان) لـ (زيد) و (عمرو).

واسم (الحيوان) لـ (الفرس) و (الثور).

وربما يدل اسم واحد على شيئين بمعنى واحد في نفسه، ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى، ولنسمه (اسما مشككاً)

وقد لا يكون المعنى واحداً، ولكن يكون بينهما مشابهة، ولنسمه (متشابهاً).

أما الأول[1]: فكـ (الوجود) لـ (الموجودات) فإنه معنى واحد في الحقيقة، ولكن يختلف بالإضافة إلى المسميات؛ فإنه للجوهر، قبل ما هو للعرض، ولبعض الأعراض قبله لبعض آخر، فهذا **بالتقدم والتأخر**.

وأما المقول بالأولى والأحرى، فكـ (الوجود) أيضاً؛ فإنه لبعض الأشياء من ذاته، ولبعضها من غيره[2].

وما له الوجود من ذاته، أولى وأحرى بالاسم.

---

(١) أي الاسم المشكك.

(٢) انظر فصل «انقسام الوجود إلى الممكن والواجب» ص ٣٣٠ ـ ٣٣٣.

وأما المقول بالشدة والضعف: فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف كـ (البياض) للعاج والثلج؛ فإنه لا يقال عليهما بالتواطؤ المطلق المتساوي، بل أحدهما أشد فيه من الآخر.

أما الحيوان لـ (زيد) و (عمرو) و (الفرس) و (الثور) فلا يتطرق إليه شيء من هذا التفاوت بحال.

فقد ظهر بهذا الفرق أنه قسم آخر.

والمشكك قد يكون مطلقاً كما سبق، وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولنا (طِبِّيٌّ) لـ (الكتاب) و (المبضع) و (الدواء).

أو لانتسابه إلى غاية واحدة، كقولنا (صِحِّيٌّ) لـ (الدواء) و (الرياضة) و (الفصد).

وقد يكون إلى مبدأ وغاية واحدة، كقولنا لـ (جميع الأشياء) إنها (إلهية).

وأما اللذان لا يجمعهما معنى واحد، ولكن بينهما تشابه ما، كـ (الإنسان) على (صورة متشكلة من الطين بصورة الإنسان) وعلى (الإنسان الحقيقي) فليس هذا بالتواطؤ إذ يختلفان بالحد:

فحد هذا (حيوان ناطق مائت).

وحد ذلك (شكل صناعي يحاكى به صورة «حيوان ناطق مائت»).

وكذلك (القائمة) لـ (الحيوان) ولـ (السرير) حده في:

أحدهما: أنه (عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان، ويمشي به).

وفي الآخر: أنه (جسم صناعي مستدير في أسفل السرير، ليُقِلَّه).

ولكن نجد بينهما شبهاً في (شكل) أو (حال).

ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدهما وضعاً متقدماً، ويكون منقولاً إلى الآخر.

فإن أضيف إليهما سمي (متشابه الاسم).

وإن أضيف إلى المتقدم منهما، سمي (موضوعاً).

وإن أضيف إلى الأخير، سمي (منقولاً).

ثم هذا الضرب من التشابه على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون في صفة قارّة ذاتية، كصورة الإنسان.

والثاني: أن يكون في صفة إضافية، غير ذاتية، كاسم (المبدأ) لـ (طرف الخط) و (العلة).

والثالث: أن يكون التشابه جارياً في أمر بعيد، كـ (الكلب) لـ (نجم مخصوص) ولـ (حيوان)؛ إذ لا تشابه بينهما إلا في أمر بعيد مستعار: لأن النجم رؤي كالتابع للصورة التي كالإنسان، ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للإنسان، فسمي باسمه.

ومثل هذا ينبغي أن يلحق بالمشترك المحض؛ فإنه لا عبرة بمثل هذا الاشتباه.

فقد صارت الأسامي بهذه القسمة، ستة:

متباينة	ومترادفة	ومتواطئة
ومشتركة	ومشككة	ومتشابهة

لأن الفعل إذ قسم الشيء إلى ستة أقسام، فيحتاج إلى ست عبارات في التفهيم.

إرشاد إلى مزلة قدم في المتباينات

ولا يخفى أن الموضوعات إذا تباينت، مع تباين الحدود، فالأسامي متباينة متزايلة كـ (الفرس) و (الحجر).

ولكن قد يتحد الموضوع، ويتعدد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات، فيظن أنها مترادفة، ولا تكون كذلك؛ فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه، والآخر من حيث له وصف.

كقولنا: (سيف) و (صارم) فإن (الصارم) دل على موضوع موصوف بصفة الحدة، بخلاف (السيف).

ومن ذلك أن يدل كل واحد على وصف للموضوع الواحد، كـ (الصارم) و (المهند) فإن:

أحدهما: يدل على (حدته).

والآخر: على (نسبته)[1].

ومن ذلك أن يكون:

أحدهما: بسبب وصف.

والآخر: بسبب وصف الوصف.

كـ (الناطق) و (الفصيح).

ومن المتباينة:

المشتق والمنسوب، مع المشتق منه والمنسوب إليه:

---

(١) أي إلى بلاد الهند، فالمهند هو السيف المطبوع من حديد الهند.

كالنحو والنحوي. والحديد والحداد. والمال والمتمول. والعدل والعادل.

فإن (العادل) لو سمي (عدلاً) كما سميت (العدالة) (عدلاً) كان ذلك من قبيل ما يقال باشتباه الاسم، ولكن غيرت الصيغة وبقيت المادة والمعنى الأول، وزيد فيه ما دل على زيادة المعنى، فسمي (مشتقًا)[1].

القسمة السابعة للفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات

اعلم أن اللفظ المطلق على معان، ثلاثة أقسام:

مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك.

أما المستعارة: فهي أن يكون الاسم دالاً على ذات الشيء بالوضع، ودائماً من أول الوضع إلى الآن، ولكن يلقب به في بعض الأحوال ـ لا على الدوام ـ شيء آخر، لمناسبته للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتيًا للثاني وثابتاً عليه، ومنقولاً إليه.

كلفظة (الأم) فإنه موضوع لـ (الوالدة) ويستعار لـ (الأرض) يقال: إنها (أم البشر) بل ينقل إلى (العناصر الأربعة) فتسمى (أمهات) على معنى أنها أصول.

و (الأم) أيضاً أصل لـ (الولد).

فهذه المعاني التي استعير لها لفظ (الأم) لها أسماء خاصة بها. وإنما تسمى بهذه الأسامي في بعض الأحوال، على طريق الاستعارة، وخصص باسم (المستعار) لأن (العارية) لا تدوم. وهذا أيضاً يستعار في بعض الأحوال[2].

وأما المنقول: فهو أن ينقل الاسم عن موضوعه، إلى معنى آخر، ويجعل اسماً له، ثابتاً دائماً.

ويستعمل أيضاً في الأول فيصير مشتركاً بينهما كاسم (الصلاة)[3] و (الحج)[4]

---

(١) عرف ابن رشد الأسماء المشتقة بقوله: «هي التي سميت باسم معنى موجود فيها، غير أن أسماءها مخالفة لاسم المعنى في التصريف لتضمنها لموضوع ذلك المعنى مع المعنى، مثل تسمية الشجاع من اسم الشجاعة، والفصيح من اسم الفصاحة (تلخيص منطق أرسطو: ص ٧).

(٢) والأسماء المستعارة منها ما هي مأخوذة من معان شبيهة بالأشياء التي استعيرت لها، ومنها ما هي مأخوذة من أشياء غير شبيهة إلا شبهاً بعيداً، وهذه أغمض في الدلالة، والحدود الواقعة فيها هذه الأسماء هي أردأ الحدود وأخفاها، مثل من جعل جنس الشريعة أنها مكيال ومقدار. (انظر ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو ـ ص ٥٩٨).

(٣) الصلاة أصلها في اللغة الدعاء فسميت ببعض أجزائها. وقيل أصلها في اللغة التعظيم، وسميت الصلاة المخصوصة صلاة لما فيها من تعظيم الرب تعالى وتقدس (لسان العرب: مادة صلا).

(٤) الحج في أصل اللغة: القَصْد.

ولفظ (الكافر)[1] و (الفاسق)[2].

وهـذا يفارق (المستعـار) بأنـه صار ثـابتا في المنقـول إليه دائمـاً، ويفـارق (المخصوص باسم المشترك) بأن المشترك هو الذي وضع بالوضـع الأول مشتركـاً للمعنيين، لا على أنه استحقه أحد المسميين، ثم نقل عنه إلى غيره، إذ ليس لشيء من (ينبوع الماء) و (الدنيا) و (قرص الشمس) و (العضو الباصر) سبق إلى استحقاق اسم (العين) بل وضع للكل وصفاً متساوياً بخلاف (المستعار) و (المنقول).

والمستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين، دون المواعظ. والخطابيات، والشعر، بل هي أبلغ باستعماله فيها.

وأما المنقول: فيستعمل في العلوم كلها لمسيس الحاجة إليها؛ إذ واضع اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني، لم يفردها بالأسامي، فاضطر غيره إلى النقل.

فـ (الجوهر) وضعه واضع اللغة لـ (حجر) يعرفه الصيرفي. والمتكلم نقله إلى معنى حصله في نفسه، وهو أحد أقسام الموجودات.

وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات.

وأما المشتركة: فلا يؤتى بها في البراهين خاصة، ولا في الخطابيات؛ إلا إذا كانت معها قرينة.

وهي أيضاً أقسام.

فمنها: ما يقع في أحوال الصيغة، كالاسم الذي يتحد فيه بناء الفاعل والمفعول نحو (المختار) فإنك تقول: زيد مختار، والعلم مختار.

وأحدهما: بمعنى الفاعل.

والآخر: بمعنى المفعول.

وكالمضطر، وأشباهه.

ومنها: ما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر، مختلفة في الحقيقة، لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها.

كـ (الحي) الذي يطلق على (الله) وعلى (الإنسان) وعلى (النبات).

---

(١) الكفر في اللغة: التغطية. وسمي الكافر كافراً لأنه ذو كفر أي ذو تغطية لقلبه بكفره، كما يقال للابس السلاح كافر، وهو الذي غطاه السلاح. وفيه قول آخر، وذلك أن الكافر لما دعاه الله إلى توحيده فقد دعاه إلى نعمة وأحبها له إذا أجابه إلى ما دعاه إليه، فلما أبى ما دعاه إليه من توحيده كان كافراً نعمة الله أي مغطياً لها بإبائه حاجباً لها عنه (اللسان: مادة كفر).

(٢) الفسوق معناه في أصل اللغة: الخروج.

و (النور) الذي يطلق على (المدرك بالبصر، المضاد للظلامْ)، وعلى (العقل الهادي إلى غوامض الأمور)[1].

فإن قال قائل: فما مثال المستعار؟

قلنا: مثاله، استعارة أطراف الحيوان، لغير الحيوان، كقولهم: (رأس المال) (وجه النهار) (عين الماء) (حاجب الشمس) (أنف الجبل) (ريق المزن) (يد الدهر) (جناح الطريق) (كبد السماء).

وكقولهم: (بين سمع الأرض وبصرها) وكقولهم (أبدى للشر ناجذيه) و (دارت رحى الحرب) و (شابت مفارق الجبال).

وكقولهم: (الشيب عنوان الموت)، و (الرشوة رشا الحاجة)، (العيال سوس المـال)، (الوحـدة قبر الحي)، (الإرجـاف زند الفتنـة)، (الشمس قطيفـة مباحـة للمساكين).

ومن استعارات القرآن: ﴿وإنه في أم الكِتابِ﴾ [الزخرف: ٤]، «لِتُنْذِرَ بِهِ[2] أمَّ القُرَى ومَنْ حَوْلَهَا» ﴿واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّل مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]،﴿وَالصُّبْحِ إذا تَنَفَّس﴾ [التكوير: ١٨]، ﴿فَأَذَاقَهَا الله لِبَاسَ الجُوعِ والخُوْف﴾ [النحل: ١١٢] ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا ناراً للحَرْب أَطْفَأَها الله﴾ [المـائدة: ٦٤]، ﴿أَحَـاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَـا﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿فما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأرضُ﴾ [الدخان: ٢٩]، ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾ [مريم: ٤]، ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِم رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ [الفجر: ١٣]، ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾ [الأعراف: ١٥٤].

ونظائره مما يكثر. وهذه الاستعارات بنوع مناسبة بين المستعار والمستعار منه.

فإن قيل: فما معنى المجاز؟

قلنا: قد يراد به المستعار، فالمعنى أنه قد تجوز عن وضعه[3].

---

(١) راجع الحاشية (٣)ص ٣١.

(٢) كذا في الأصل. وصواب الآية ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ ـ الأنعام: ٩٢، والشورى: ٨ ـ من دون لفظة «به».

(٣) قوله «تجوز عن وضعه» هو التعريف الشائع للمجاز. وقد انتقد عبد القاهر الجرجاني هذا التعريف، فقال في إعجاز القرآن (ص ٢٨٠، ٢٨١): «ذاك أن العادة قد جرت بأن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز إن الحقيقة أن يقرّ اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز أن يزال عن موضعه ويستعمل في غير ما وضع له، فيقال أسد ويراد شجاع، وبحر ويراد جواد؛ وهو وإن كان شيئاً قد استحكم في النفوس حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة، فإن الأمر بعدُ فيه على خلافه؛ وذاك أنا إذا حققنا لم نجد لفظ أسد قد استعمل على القطع والبتّ في =

وقد يراد به ما يقتضي الحقيقة، وفي الإطلاق خلافه، كقوله [تعالى]: ﴿واسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] إذ المسئول بالحقيقة أهل القرية، لا نفس القرية.

فهذه أمور لفظية، من أهملها ولم يحكمها في مبدأ نظره، كثر غلطه، ولم يدر من أين أتى[1].

= غير ما وضع له، ذاك لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً، فالتجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد وأنه كأنه هو في قوة قلبه وشدة بطشه وفي أن الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له، وهذا ـ إن أنت حصلت ـ تجوز منك في معنى اللفظ لا اللفظ، وإنما يكون اللفظ مزالاً بالحقيقة عن موضعه ومنقولاً عما وضع له أن لو كنت تجد عاقلاً يقول: هو أسد، وهو لا يضمر في نفسه تشبيهاً له بالأسد ولا يريد إلا ما يريده إذا قال هو شجاع، وذلك ما لا يشك في بطلانه».

(١) الضمير المستتر في «أتى» يعود لـ«غلطه».

الفن الثاني

في مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض

والفرق بين هذا الفن والذي قبله، أن الأول نظر في اللفظ من حيث يدل على المعاني.

وهذا نظر في المعنى، من حيث هو ثابت في نفسه، وإن كان يدل عليه باللفظ؛ إذ لا يمكن تعريف المعاني إلا بذكر الألفاظ.

ويتضح الغرض من هذا الفن بأنواع من القسمة.

القسمة الأولى: في نسبة الموجودات إلى مداركنا

فليعلم أن نظرنا في حصر المجودات وحقائقها.

وهي منقسمة:

إلى محسوسة

وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته[1] بشيء من الحواس.

فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس، كالألوان. ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق؛ والروائح بالشم؛ والخشونة والملامسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة، بحاسة اللمس.

فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحس، أي تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها.

ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره، ولا تدركه الحواس الخمس ـ السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس ـ ولا تناله.

ومثاله هذه الحواس نفسها؛ فإن معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة[2]، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيال أيضاً.

---

(١) الضمير في «ذاته» يعود للموجود.

(٢) يريد: القوة المدركة من ظاهر؛ لأن القوى المدركة تنقسم إلى قوى مدركة من ظاهر وهي الحواس الخمس، =

وكذلك القدرة والعلم والإرادة، بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات؛ نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال، لا بتعلق شيء من حواسنا بها.

فمن كتب بين أيدينا، عرفنا قطعاً قدرته وعلمه بنوع من الكتـابة، وإرادتـه؛ استدلالاً بفعله.

ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعاني، كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة، وانتظام سواد الحروف على البياض، وإن كان هذا مبصراً، وتلك المعاني غير مبصرة.

بل أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها، ولا تحس.

فلا ينبغي أن يعظم عندك الأحساس، وتظن أن العلم المحقق هو الإحساس والتخيل، وأن ما لا يتخيل لا حقيقة له؛ فإنك لو طالبت نفسك بالنظر إلى ذات القدرة والعلم، وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير، وأنت تعلم أن تصرف الخيال خطأ، وأن حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل أمر مقدس[1] عن الشكل واللون، والتحيز والقدر، ولا ينبغي أن تنكر دلالة العقل على أمور يأباها الخيال.

وننبهك الآن على منشأ هذا الالتباس.

فتأمل أن المدركات الأُول للإنسان، في مبدأ فطرته، حواسه، فكانت مستولية عليه.

ثم الأغلب من جملتها الإبصار الذي يدرك الألوان بالقصد الأول، والأشكال على سبيل الاستتباع.

ثم الخيال ينصرف في المحسوسات، وأكثر تصرفه في المبصرات، فيركب من المرئيات أشكالا مختلفة، آحادها مرئية، والتركيب من جهته؛ فإنك تقدر أن تتخيل فرساً له رأس إنسان، وطائراً له رأس فرس، ولكن لا يمكن أن تصور آحاداً سوى ما شاهدته ألبتة، حتى إنك لو أردت أن تتخيل فاكهة لـم تشاهد لها نظيراً، لم تقدر عليه، وإنما غايتك أن تأخذ شيئاً مما شاهدته، فتغير لونه، مثلاً كتفاحة سوداء؛ فإنك قد رأيت شكل التفاحة، والسواد، فركبتهما، أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة. فلا تزال تركب من آحاد

= وإلى قوى مدركة من باطن وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: منها ما يدرك ولا يحفظ، ومنها ما يحفظ ولا يعقل. ومنها ما يدرك ويتصرف. (انظر الغزالي: معارج القدس، ص ٦٠ ـ ٦٣).

(١) مقدس: منزَّه.

ما شاهدت؛ لأن الخيال يتبع الإبصار، ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط، ولا يزال الخيال متحركاً في التركيب والتفصيل، مستولياً عليك بذلك.

فمهما حصل لك معلوم بالاستدلال، انبعث الخيال محدقاً نظره نحوه، طالباً حقيقته بما هو حقيقة الأشياء عنه، ولا حقيقة عنده إلا للون أو الشكل، فيطلب الشكل واللون، وهو ما يدركه البصر من الموجودات، حتى لو تأملت في ذات الرائحة تأملاً خياليًّا، طلب الخيال للرائحة شكلاً ولوناً ووصفاً وقدراً، كاذباً فيه، وجارياً على مقتضى جبلته.

والعجب أنك إذا تأملت في شكل متلون، لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته، وهما حظا الشم والذوق، وإذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر، وهو اللون والشكل، مع أن الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس جميعاً، ولكن لما كان إلفه لمدركات البصر أشد وأكثر، صار طلبه لحظ البصر أغلب وأبلغ.

فإذا عرضت على نفسك علمك بصانع العالم، وأنه موجود لا في جهة، طلب الخيال له لوناً، وقدر له قرباً وبعداً، واتصالاً بالعالم وانفصالاً، إلى غير ذلك مما شاهده في الأشكال المتلونة، ولم يطلب له طعماً ورائحة.

ولا فرق بين الطعم والرائحة، واللون والشكل، فالكل من مدركات الحواس.

فإذا عرفت انقسام الموجودات.

إلى محسوسات.

وإلى معلومات بالعقل، ولا تباشر بالحس والخيال.

فأعرض عن الخيال رأساً، وعول على مقتضى العقل فيه[1].

فقد ظهر لك انقسام الموجود إلى:

محسوس وغيره

---

(١) يفصل الغزالي في كتابه معارج القدس (ص ٧٤ ـ ٧٦) مراتب الإدراك في التجريد، فيقسمها إلى أربع: المرتبة الأولى إدراك الحس. الثانية: إدراك الخيال. الثالثة: إدراك الوهم، وتجريده أتم من إدراك الخيال، فإنه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوة جزئية ومحبة جزئية، بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب عنه وأن هذا الولد صديق معطوف عليه. أما المرتبة الرابعة فهي إدراك العقل. وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام.

وتقسيم ابن سينا لهذه المراتب مقارب لتقسيم الغزالي (أنظر ابن سينا. النجاه، ص ١٧٠، ١٧١).

القسمة الثانية للموجودات: باعتبار نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص

اعلم أن معنى من المعاني الموجودة، وحقيقة من الحقائق الثابتة، إذا نسبتها إلى غيرها من تلك المعاني والحقائق، وخبرتها بالإضافة إليه:

إما أعم وإما أخص

وإما مساوياً وإما أعم من وجه وأخص من وجه.

فإنك إذا أضفت الإنسان إلى الحيوان، وجدته أخص منه[1].

وإن أضفت الحيوان إلى الإنسان، وجدته أعم منه.

وإن أضفت الحيوان إلى الحساس، وجدته مساوياً له، لا أعم ولا أخص[2].

وإن نسبت الأبيض إلى الحيوان، وجدته:

أعم من وجه؛ فإنه يشمل الجص، والكافور، وجملة من الموجودات.

وأخص من وجه؛ فإنه يقصر عن تناول الغراب، والزنوج، وجملة من الحيوانات[3].

فإذن جملة الحقائق تَنَاسُبُها بهذا الاعتبار[4]، لا تعدو هذه الوجوه الأربعة.

فقس على ما ذكرناه، ما لم نذكره.

---

(١) لأن كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنساناً. فإن مفهوم الحيوان ينطبق على كل مصاديق (أفراد) الإنسان، ومفهوم الإنسان لا ينطبق إلا على بعض مصاديق الحيوان.

(٢) لأن مفهوم الحيوان ينطبق على كل مصاديق الحساس، وكذلك مفهوم الحساس ينطبق على كل مصاديق الحيوان، فيقال: كل حيوان حساس، وكل حساس حيوان.

(٣) مفهوم الحيوان ينطبق على بعض مصاديق الأبيض (وهي الحيوانات البيضاء) ويفترق عن مفهوم الأبيض في انطباقه على الحيوانات غير البيضاء.

ومفهوم الأبيض ينطبق على بعض مصاديق الحيوان (وهي الحيوانات البيضاء) ويفترق عن مفهوم الحيوان في انطباقه على الأشياء البيضاء غير الحيوان.

فنقطة الالتقاء بين مفهومي الأبيض والحيوان هي: الحيوانات البيضاء. ونقطة افتراق الحيوان عن الأبيض هي: في الحيوانات غير البيضاء. ونقطة افتراق الأبيض عن الحيوان هي: في الأشياء البيضاء غير الحيوان؛ فيقال:

بعض الحيوان أبيض.

وبعض الحيوان ليس بأبيض.

وبعض الأبيض حيوان.

وبعض الأبيض ليس بحيوان.

(٤) أما عدم وجود التناسب فهو التباين، مثل: الحيوان والجماد. فإن مفهوم الحيوان لا ينطبق على شيء من مصاديق الجماد، وكذلك مفهوم الجماد لا ينطبق على شيء من مصاديق الحيوان؛ فيقال لا شيء من الحيوان جماد، ولا شيء من الجماد حيوان.

القسمة الثالثة للموجودات: باعتبار التعين وعدم التعين

اعلم أن الموجودات تنقسم:

إلى موجودات شخصية معينة، وتسمى أعياناً، وأشخاصاً، وجزئيات.

وإلى أمور غير متعينة، وتسمى الكليات والأمور العامة.

فأما الأعيان الشخصية، فهي الأمور المدركة أولاً بالحواس: كزيد، وعمرو، وهذا الفرس، وهذه الشجرة، وهذه السماء، وهذا الكوكب وأمثالها.

وكذلك هذا البياض، وهذه القدرة؛ فإن التعين يدخل على الأعراض والجواهر جميعاً.

ثم هذه الأشخاص، كزيد، وهذا الفرس، وهذه الشجرة، وهذا البياض لا تشترك في أعيانها؛ إذ عين هذا الشخص، ليس هو عين الشخص الآخر، إلا أنها تتشابه بأمور، كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية، وكتشابه الفرس والإنسان، دون الشجرة، في الحيوانية.

فما به التشابه للأشياء يسمى الكليات، والأمور العامة.

وقد يتشابه زيد وعمرو، ـ بعد التشابه في الجسمية، والحيوانية، والإنسانية ـ في الطول والبياض، أيضاً، فيكون الطول الذي به التشابه، وكذلك البياض، أمراً عامًّا، شاملاً لهما شمولاً واحداً. لا على أن بياض هذا هو بياض ذاك، وطول هذا، طول ذاك بعينه، ولكن على معنى سننبه عليه عند تحقيقنا لمعنى الكلي[1]، وثبوته في العقل.

وهو من أدق ما ينبغي أن يدرك في المعقولات.

القسمة الرابعة: في نسبة بعض المعاني إلى بعض

اعلم أنك تقول:

هذا الإنسان أبيض.

وهذا الإنسان حيوان.

وهذا الإنسان ولدته أنثى.

فقد حملت عليه:

البياض. والحيوانية والولادة.

وجعلته موصوفاً بهذه الأوصاف الثلاثة.

---

(١) سبق له أن تكلم عن الألفاظ الجزئية والألفاظ الكلية ص ٤٤ من هذا الكتاب في القسمة الثانية للفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه. فراجعه.

ونسبة هذه الثلاثة إليه متفاوتة:

فإن البياض يتصور أن يبطل من الإنسان، ويبقى إنساناً، فليس وجوده شرطاً لإنسانيته.

ولنسم هذا عرضاً مفارقاً.

وأما الحيوانية فضرورية للإنسان، فإنك إن لم تفهم الحيوان، وامتنعت عن فهمه، لم تفهم الإنسان. بل مهما فهمت الإنسان، فقد فهمت حيواناً مخصوصاً فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة[1].

ويلقب هذا بلقب آخر للتمييز، وهو الذاتي المقوم[2].

وأما كونه مولوداً من أنثى، وكونه ملوناً مثلاً، فليس نسبته إليه كنسبة الحيوانية؛ إذ يجوز أن يحصل في العقل معنى الإنسان، بحده وحقيقته، مع الغفلة عن كونه مولوداً، أو مع اعتقاد أنه ليس بمولود خطأ.

فليس من شرط فهم الإنسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود، ومن شرطه.

---

(١) فهم الذاتي في عرف المؤيدين للمنطق الأرسطي (ومنهم الغزالي) ضروري لفهم الحقيقة، يقول ابن سينا في النجاة (ص ٧): «الذاتي ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال وفهم معنى ما هو ذاتي له وأخطر بالبال معه لم يمكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولاً كالإنسان والحيوان، فإنك إذا فهمت ما الحيوان وفهمت ما الإنسان فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً أنه حيوان». ولكن ابن تيمية ينتقد هذا، فيقول: «إن العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق، لكن التمييز بين تلك الصفات يجعل بعضها ذاتياً تتقوم منه حقيقة المحدود، وبعضها لازماً لحقيقة المحدود، تفريق باطل؛ بل جميع الصفات الملازمة للمحدود ـ طرداً وعكساً ـ هي جنس واحد. فلا فرق بين الفعل والخاصة، ولا بين الجنس والعرض العام. وذلك أن الحقيقة المركبة من تلك الصفات، إما أن يعني بها الخارجة أو الذهنية أو شيء ثالث. فإن عنى بها الخارجة، فالنطق والضحك في الإنسان حقيقتان لازمتان يختصان به. وإن عنى الحقيقة التي في الذهن، فالذهن يعقل اختصاص هاتين الصفتين به دون غيره. وإن قيل: بل إحدى الصفتين يتوقف عقل الحقيقة عليها، فلا يعقل الإنسان في الذهن حتى يفهم النطق، وأما الضحك فهو تابع لفهم الإنسان، وهذا معنى قولهم: (الذاتي ما لا يتصور فهم الحقيقة بدون فهمه، أو ما تقف الحقيقة في الذهن والخارج عليه) قيل: إدراك الذهن أمر نسبي إضافي، فإن كون الذهن لا يفهم هذا إلا بعد هذا، أمر يتعلق بنفس إدراك الذهن، ليس هو شيئاً ثابتاً للموصوف في نفسه، فلا بد أن يكون الفرق بين الذاتي والعرضي بوصف ثابت في نفس الأمر، سواء حصل الإدراك له أو لم يحصل، إن كان أحدهما جزءاً للحقيقة دون الآخر، وإلا فلا». (انظر ابن تيمية: نقض المنطق، ص ١٨٩ ـ مكتبة السنة المحمدية، القاهرة).

(٢) ليس مفهوم الذاتي والمقوم ما يعرف من ظاهر لفظهما، ولو كان كذلك لما تناولا إلا الجنس والفصل الذاتيين للنوع، وإنما يدل بالذاتي في الاصطلاح المنطقي على الوصف الذي متى توهم مرفوعاً ارتفعت ذات الموصوف أو بطلت، فيتناول الدال على الماهية وهو النوع، والدال على أجزاء الماهية. (انظر: النجاة، ص ٦، حاشية ٢).

الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان.

وأما تميزه عن البياض، فهو أن البياض قد يفارق، وكونه مولوداً لا يفارقه قط.

وكذلك كونه متلوناً بالجملة لا يفارقه، وإن فارقه كونه أبيض على الخصوص.

فالمتلونية ليست داخلة في ماهية الأنسان دخول الحيوانية.

فلنخصص هذا القسم بلقب، وهو (اللازم) فإن الذاتي المقوم، وإن كان أيضاً لازماً، ولكن له خاصية التقويم، فيخصص اسم (اللازم) بهذا القسم.

فقد استفدت من هذا التحقيق، أن كل معنى ينسب إلى شيء:

فإمّا أن يكون ذاتيًّا له، مقوماً لذاته، أي قوام ذاته به.

وإمّا أن يكون غير ذاتي مقوم، ولكنه لازم غير مفارق.

وإما أن يكون لا ذاتيًّا، ولا لازماً، ولكن عرضيًّا.

ولعلك تقول: الفرق بين العرضي المفارق، وبين الذاتي، واضح.

ولكن الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم، ربما يشكل.

فهل لك معيار يرجع إليه؟

فنقول: المتكلمون سموا اللوازم (توابع الذات). وربما سموها (توابع الحدوث) حتى زعمت المعتزلة منهم أن (توابع الحدوث) لا تتعلق بها قدرة القادر، ولكنها تتبع الحدوث، وربما مثلوا ذلك بـ (تحيز الجوهر).

ولسنا نخوض فيه.

والغرض إظهار معيار لإدراك الفرق بين (الذاتي) و (اللازم).

وله معياران:

الأول: أن كل ما يلزم، ولا يرتفع في الوجود، إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير، وبقي الشيء معه مفهوماً، فهو (لازم)؛ فإنا نفهم كون الإنسان إنساناً، وكون الجسم جسماً، وإن رفعنا من وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلاً.

وكونهما مخلوقين لازم لهما.

ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيواناً، لم نقدر على فهم الإنسان. فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية، وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية.

فإذن ما لا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً، فهو (ذاتي)[1].

---

(١) يقول ابن سينا (النجاة: ص ٦): «لا يكفي في تعريف الذاتي أن يقال إن معناه ما لا يفارق، فكثير مما ليس بذاتي لا يفارق. ولا يكفي أن يقال إن معناه ما لا يفارق في الوجود ولا تصح مفارقته في التوهم حتى إن رفع =

وما يرتفع في الوجود والوهم، فهو (عرضي).

وما يقبل الارتفاع في الوهم، دون الوجود فهو (لازم، غير ذاتي)[1].

إلا أن هذا المعيار، مع أنه كثير النفع في أغلب المواضع، غير مطرد في الجميع؛ فإن من اللوازم، ما هو ظاهر اللزوم للشيء، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً؛ فإن الإنسان يلازمه كونه متلوناً، ملازمة ظاهرة، لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم، وهو (لازم) لا (ذاتي).

ولذلك إذا حددنا الإنسان لم يدخل فيه التلون، مع أن الحد لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة، كما سيأتي في كتاب (الحدود).

وكذلك كون كل عدد:

إما مساوٍ لغيره. أو مفاوت.

فإنه لازم ليس بذاتي، وربما لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم.

نعم من اللوازم ما يقدر على رفعه، كـ (كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين)[2] فإنه لازم لا يعرف لزومه للمثلث بغير وسط، بل بوسط؛ فلم يكن هذا مطرداً، فنعدل إلى:

المعيار الثاني: عند العجز عن الأول: ونقول:

إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن، مع الشيء الذي شككت في أنه (لازم) له، أو (ذاتي) فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء، إلا أن تكون قد فهمت له ذلك المعنى، أولاً، كـ (الحيوان) و (الإنسان).

فإنك إذا فهمت ما الإنسان، وما الحيوان، فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً، أنه حيوان.

فاعلم أنه (ذاتي).

وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء، دون أن تفهم المعنى، أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير.

= في التوهم يبطل به الموصوف في الوجود، فكثير مما ليس بذاتي هو بهذه الصفة مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين، فإنه صفة لكل مثلث ولا يفارق في الوجود ولا يرتفع في الوهم حتى يقال إنا لو رفعناه وهماً لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود وليس بذاتي».

(١) انظر القسمة الخامسة للذاتي في نفسه وللعرض في نفسه ص ٦٨. وهو تقسيم يعتمد على مقابلة الذاتي للعرضي، سواء كان العرض مفارقاً أو لازماً.

(٢) راجع الحاشية (١) من الصفحة السابقة.

فاعلم أنه (غير ذاتي).

ثم إن كان يرتفع وجوده.

إما سريعاً، كالقيام والقعود للإنسان.

أو بطيئاً، ككونه شابًا.

فاعلم أنه (عرضي) مفارق.

وإن كان لا يفارقه أصلاً، كـ (كون الزوايا من المثلث، مساوية لقائمتين) فهو لازم.

ورب لازم للشخص، كـ (أزرق العين) أو (أسود البشرة) في الزنجي، فهو لا يفارق في الوجود للإنسان الزنجي، فهو بالإضافة إلى ذلك الشخص لا يبعد أن يسمى (لازماً) وإن كان لزومه بالاتفاق، لا بالضرورة في الجنس؛ إذ يمكن وجود إنسان ليس كذلك.

ولو أمكنت حيلة، في إزالة زرقة العين، وسواد البشرة، لبقي هذا الإنسان إنساناً.

ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين، لم يبق المثلث، وبطل وجوده.

فلتدرك هذه الدقيقة في الفرق بين (اللازم الضروري) وبين (اللازم الوجودي).

القسمة الخامسة للذاتي في نفسه وللعرض في نفسه

لما كان المقوم مخصوصاً باسم (الذاتي) في اصطلاح النظار، صار ما يقابله يسمى (عرضيًا) مفارقاً كان، أو لازماً. فيقال (عرضي لازم)[1] و (عرضي مفارق).

---

(١) العرض اللازم هنا ينقسم إلى قسمين:

١ ـ العرض اللازم للماهية: وهو الذي يمتنع انفكاكه عن الماهية؛ كالحرارة للنار، والفردية للثلاثة، والزوجية للأربعة.

٢ ـ العرض اللازم للوجود: كالسواد للغراب أو الزنجي بصورة عامة، على اعتبار أنه لو كان اللون ملازماً لماهية الإنسان لكان كل إنسان أسود. وهذا أمر غير حاصل.

والفرق بين العرض اللازم للماهية والعرض اللازم للوجود، هو أننا يمكن أن نتعقل ماهية الشيء دون أن نتعرف على العرض اللازم لوجوده، في حين أننا لا يمكن أن نتعقل موجوداً دون معرفة العرض اللازم لماهيته.

أما العرض المفارق فهو الذي لا يمتنع انفكاكه عن الماهية، مثال على ذلك: كاتب، شاعر، عالم، قائم، راكع، نائم، ضاحك... الخ. (انظر مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، ص ٧٣، ٧٤).

فالعرضي: بهذا المعنى، وهو الذي ليس بمقوم، ينقسم بالإضافة إلى ما هو عرضي له:

إلى ما يعمه وغيره.

وإلى ما يختص به، ولا يوجد لغيره، فيسمى (خاصة) سواء كان لازماً، أو لم يكن. وسواء كان ما نسب إليه نوعاً أخيراً أو لم يكن، سواء عم جميع ذلك الجنس، أو وجد لبعضه، كالمشي والأكل؛ فإنه بالإضافة إلى الحيوان (خاصة)[1]؛ إذ لا يوجد لغير الحيوان، وإن كان لا يوجد كل وقت للحيوان.

فإن أضفته إلى الإنسان، كان (عرضاً عامًّا).

وكذلك (الصهيل) للفرس، و(الضحك) للإنسان، من الخواص.

فما ليس مخصوصاً بما نسب إليه، بل وجد له ولغيره، سمي (عرضاً عامًّا).

ولا تظن أنا نريد بالعرض، ما نريد بالعرض الذي يقابل الجوهر؛ فإن هذا العرض قد يكون جوهراً كالأبيض للإنسان؛ فإن معنى الأبيض هنا، جوهر ذو بياض.

ومدلول اللفظ (جوهر) لا كـ (البياض) فإنه عرض، فلا تغفل عن هذه الدقيقة فتغلط.

فينقسم العرضي قسمة أخرى:

إلى ما يسمى أعراضاً ذاتية.

وإلى ما لا يسمى ذاتية.

فإن الموجود يتحرك.

والجسم يتحرك.

والإنسان يتحرك.

ولكنا نقول: الموجود ليس يتحرك لكونه موجوداً[2]، بل لمعنى أخص منه، وهو الجسمية.

والإنسان لا تعتريه الحركة لأنه إنسان، بل لمعنى أعم منه، وهو كونه جسماً.

فإذن الحركة من الأعراض الذاتية للجسم، أي تلحقه وتعتريه من حيث إنه جسم، لا لمعنى أعم منه، ولا أخص منه، بل لذاته.

---

(١) يقول ابن رشد في تلخيص منطق أرسطو (ص ٥٨٠): «الخاصة بالجملة ثلاثة أنواع: إما خاصة بذاتها ودائماً... وإما خاصة تقال بالقياس إلى موجود آخر... وإما خاصة تقال بالقياس إلى وقت ما».

(٢) أي ليس كونه موجوداً هو علة تحركه.

والصحة والسقم، يوصف بكل منهما الحيوان، وهو من الأعـراض الذاتيـة للحيوان، إذ لا يلحقه:

لمعنى أعم منه؛ إذ لا يعتريه من حيث إنه موجود، أو جسم.

ولا لما هو أخص منه؛ لأنه لا يعتريه من حيث إنه (فرس) أو (ثور) أو (إنسان) بل لما هو أعم منها، وهو كونه (حيواناً).

وكذلك (الزوجية) و (الفردية) للعدد.

فما يجري هذا المجرى يسمى (أعراضاً ذاتية).

فلا ينبغي أن يلتبس عليك:

الذاتي بالمعنى الأول، وهو المقوم.

بالذاتي بالمعنى الثاني، وهو غير مقوم.

فهذه قسمة العرضي.

أما الذاتي المقوم.

فينقسم إلى ما لا يوجد شيء أعم منه، وهو داخل في الماهية، أي يمكن أن يذكر في جواب ما هو، ويسمى جنساً.

وإلى ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه ويمكن أن يذكر في جواب ما هو، ويسمى (نوعاً).

وإلى ما يذكر في جواب أي شيء هو، ويسمى (فصلاً)[1].

فإذن انقسم الذاتي إلى:

الجنس والنوع والفصل

والعرضي إلى:

الخاصة والعرض العام

بالقسمة المذكورة.

فتكون الجملة خمسة:

---

(١) الفصل ـ كما يعرفه ابن سينا ـ هو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو، كالناطق للإنسان. فيه يجاب حين يسأل أنه أيّ حيوان هو (النجاة: ص ٩، ١٠). ويقول ابن رشد: «الفصل... هو مما يقال على موضوع وليس في موضوع. مثل ذلك الناطق فإنه يقال على الإنسان لا فيه إذ كان ليس موجوداً فيه على جهة ما يوجد البياض في الجسم» (تلخيص منطق أرسطو: ص ٢١). ويقول أيضاً (ص ٥٢٢): «الفصل هو الذي يتميز به النوع في جوهره عن النوع المقاسم له في الجنس».

فإذن الكليات بهذا الاعتبار خمسة[1]، ويسميها المنطقيون (الخمسة المفردة)[2].

والأقسام الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه، فلنوردها في معرض الأسئلة.

فإن قال قائل: إذا كان الأعم من الذاتيات يسمى (جنساً).

والأخص يسمى (نوعاً).

فالذي هو بين الأخص والأعم كـ (الحيوان) الذي هو: بين (الجسم) ـ فإنه أعم من الحيوان ـ وبين (الإنسان) ـ فإنه أخص من الحيوان ـ ما اسمه؟

قلنا: هذا يسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه، و (جنساً) بالإضافة إلى ما تحته.

فإن قلت: (اسم النوع) للمتوسط، وللنوع الأخير، الذي هو الإنسان، بالتواطؤ، أو باشتراك الاسم؟

فاعلم: أنه بالاشتراك، فإن (الإنسان) يسمى (نوعاً) بمعنى أنه لا يقبل التقسيم بعد ذلك، إلا بالشخص والعدد، كزيد وعمرو، أو بالأحوال العرضية كالطويل والقصير، وغيره.

وأما (الحيوان) فتسميته (نوعاً) بمعنى آخر، وهو أنه يوجد ذاتي أعم منه.

و (الإنسان) سمي نوعاً، بمعنى أنه لا يوجد ذاتي أخص منه، بل كل ما أوردته مما هو أخص، فهو عرضي لا ذاتي.

فهما معنيان متباينان.

فإن قال قائل: فـ (الموجود) و (الشيء) أعم من (الجسم) و (الحيوان) فهل يسمونه (جنساً)؟

قلنا: لا حجر في التسميات والاصطلاحات بعد فهم المعاني، والأولى في الاصطلاحات النزول على عادة من سبق من النظار. وقد خصصو اسم الجنس بمعنى

---

(١) العلة في كون الكليات خمسة أن كل ما يدل عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد وإما عوارض ولوازم، فالأول الذاتي والثاني العرضي. والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة. والمشتركة الأجناس والمميزة الفصول. والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره وإما أن تخصه، فالأول العرض العام والثاني الخاصة. وأما الموصوف فهو النوع (انظر النجاة: ص ٨، حاشية ١).

(٢) ويسميها ابن سينا في النجاة (ص ٨) «الألفاظ الخمسة». وقد اعتبرها الأوائل من المنطقيين المدخل إلى علم المنطق. وأول من عني بجمعها في كتاب مستقل ايساغوجي أي «الكليات الخمس» هو فرفوريوس الصوري توفي (عام ٣٠٤ م) أحد شراح أرسطو.

داخل في الماهية، يجوز أن يجاب به عن سؤال السائل عن الماهية، فيذكر في جواب ما هو.

وإذا أشير إلى الشيء، وقيل: ما هو؟ لم يحسن أن يقال: إنه موجود، أو شيء، بل الوجود كالعرضي بالإضافة إلى الماهية المعقولة؛ إذ يجوز أن تحصل ماهية الشيء في العقل، مع الشك في أن تلك الماهية، هل لها وجود في الأعيان، أم لا؛ فإن ماهية المثلث (إنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع) ويجوز أن تحصل في نفوسنا هذه الماهية، ولا يكون للمثلث وجود، ولو كان الوجود داخلاً في الماهية مقوماً لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث، وحصول ماهيته في العقل مع عدمه؛ فإن مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل.

فكما لا يتصور أن تحصل صورة الإنسان وحده في العقل، إلا أن يكون كونه حيواناً حاضراً، ولا ماهية المثلث إلا أن يكون كونه شكلاً حاضراً، فكذلك لا ينبغي أن تحصل صورة الشيء وحده في العقل إلا أن يكون كونه موجوداً، حاضراً في العقل، إن كان الوجود مقوماً للذات، كالحيوانية للإنسان، والشكلية للمثلث، وليس الأمر كذلك.

وعلى الجملة: وجود الشيء:

إما في الأعيان، فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة.

وإما في الأذهان، وهو مثال الوجود في الأعيان، مطابق له، وهو معنى العلم؛ إذ لا معنى للعلم بالشيء، إلا بثبوت صورة الشيء وحقيقته، ومثاله في النفس؛ كما تثبت صورة الشيء في المرآة، مثلاً، إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا أمثلة المحسوسات، والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات[1]، فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى.

فإن قال قائل: فقد عرفت الفرق بين الجنس، وبين ما هو عام عموم الجنس وليس بجنس، فبماذا يعرف الفرق بين (الفصل) و (النوع)؟

قلنا: الفصل ذاتي لا يذكر في جواب: ما هو؟ بل يذكر في جواب: أي شيء هو؟ فإنه يشار إلى الخمر مثلاً، فيقال: ما هو؟ فيذكر في الجواب: شراب. فلا يحسن بعده

---

(١) راجع تعريف الغزالي للعلم ص٤٧ حيث قصره هناك على العلم بالمحسوسات. ولكنه يعود هنا فيعمّ تعريف العلم ولا يقيده بالمحسوس، مما يتناسب مع اتجاهه الفكري العام في ذلك. (راجع أيضاً الحاشية (٢) ص ٤٧).

أن يقال: ما هو؟ بل أي شراب هو؟ فيقال: مسكر فالمسكر فصل، أي يفصله عن غيره، وهو الذي يسميه الفقهاء (احترازاً).

إلا أن الاحتراز قد يكون بـ (الذاتي) وقد يكون بـ (غير الذاتي) وقد خصص اسم (الفصل) عند الإطلاق بـ (الذاتي).

فلو قيل: أي شيء هو؟ وأجيب بأنه خمر[1] يقذف بالزبد، فربما انفصل به عن غيره، وحصل به الاحتراز، ولكن يكون ذلك فصلاً غير ذاتي[2].

وأما (المسكر) ففصل ذاتي للشراب، وكذلك (الناطق للحيوان).

وعلى الجملة: (الجنس) و (الفصل) عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلاً، كقولك: شراب مسكر، وحيوان ناطق.

و (النوع) عبارة عنها إجمالاً، كقولك: إنسان، وفرس، وجمل. سواء النوع الإضافي والحقيقي.

و (الفصل) عبارة عن شيء ذي حقيقة، كقولك: ناطق، وحساس[3]، ومسكر.

أي شيء ذو نطق، وذو حس، وذو إسكار. فكأن الشيء الذي ورد عليه الوصف بـ (ذو) وما بعدها، لم يذكر بالفصول القائلة: ناطق، وحساس، ومسكر.

وسيأتي لهذا مزيد بيان في كتاب (الحد)[4] الموصل إلى تصور حقائق الأشياء؛ إذ لا يتم الحد إلا بذكر الجنس والفصل.

القسمة السادسة: في أصناف الحقائث المذكورة في جواب السائل عن الماهية

اعلم أن قول القائل في الشيء: ما هو؟ طلب لماهية الشيء. ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب. والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء، فيَنْبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً، وذلك بذكر حده[5].

فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه.

---

(١) لعل الصواب «شراب» لأن السؤال عن الخمر أي شيء هو، فيجاب بأنه شراب يقذف بالزبد، وليس خمراً يقذف بالزبد.

(٢) لأن هناك أيضاً من الأشربة ما يقذف بالزبد غير الخمر. فقولنا يقذف بالزبد لا يعني ماهية الخمر، بل الذي يعني ماهيته قولنا: مسكر.

(٣) قولنا «ناطق» هو الفصل القريب بالإضافة إلى نوع الإنسان. وقولنا «حساس» فصل قريب بالإضافة إلى نوع الحيوان، بعيد بالإضافة إلى نوع الإنسان.

(٤) كتاب الحدود: ص ٢٦٣ ـ ٣٠٨.

(٥) وهو الحدّ التام؛ وهو التعريف بالجنس والفصل القريبين، مثل تعريف الإنسان بأنه: حيوان ناطق.

فإذا أشار إلى خمر وقال: ما هو؟ فقولك: شراب، ليس بجواب مطابق؛ لأنك أخللت ببعض الذاتيات، وأتيت بما هو الأعم، بل ينبغي أن تذكر المسكر.

وإذا أشار إلى إنسان وقال: ما هو؟ فنقول: إنه إنسان. فإن قال: ما هو الإنسان؟ فجوابك أنه حيوان ناطق مائت، وهو تمام حده[1].

والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره، وما يخصه[2]؛ لأن الشيء هو باجتماع ذلك، وبه تتحصل ذاته.

فإذا ثبت هذا الأصل، فالمذكور في جواب ما هو؟ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو بالخصوصية المطلقة، وذلك بذكر الحد؛ لتعريف ماهية الشيء المذكور، كما إذا قيل لك: ما الخمر؟ فتقول: شراب مسكر معتصر من العنب. وهذا يختص بالخمر ويطابقه، ويساويه، فلا هو أعم منه، ولا هو أخص منه، بل ينعكس كل واحد منهما على الآخر. وهو مع المساواة جامع لجميع الذاتيات المقومة، من الجنس، والفصول.

وهكذا نسبة كل حد لشيء، إلى اسمه.

الثاني: ما هو بالشركة المطلقة، مثل ما إذا سئلت عن جماعة فيها: فرس، وإنسان وثور. ما هي؟ فعند ذلك لا يحسن إلا أن تقول: حيوان.

فأما الأعم من ذلك، وهو الجسم، فليس تمام الماهية المشتركة بينها، بل هو جزء الماهية؛ فإن الجسم جزء من ماهية الحيوان، إذ الحيوان هو (جسم ذو نفس حساس متحرك) هذا حده.

وإنما الإنسان، والفرس، ونحوه، أخص دلالة مما يشمل الجملة، وقد جعل الجملة كشيء واحد، فأخص ماهية مشتركة لها، الحيوان.

الثالث: ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً، فإنك إذا سئلت عن جماعة هم: زيد، وعمرو، وخالد، ما هم؟ كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور، أنهم أناس.

وكذلك إذا سئل عن زيد وحده، ما هو؟ ـ لا أن يقال: من هو ـ ؟ كان الجواب الصحيح أنه إنسان؛ لأن الذي يفضل في زيد على كونه إنساناً، من كونه: طويلاً،

---

(١) يكفي لتعريف الإنسان بالحد التام أن نقول: حيوان ناطق، أو حيوان مفكر. فهذا التعريف يتضمن كونه مائتاً.

(٢) ما يعمه وغيره كونه حيواناً، وهو الجنس القريب. وما يخصه كونه ناطقاً، وهو الفصل القريب.

أبيض، ابن فلان. أو كونه رجلاً، أو امرأة، أو صحيحاً أو سقيماً، أو كاتباً، أو عالماً، أو جاهلاً. كل ذلك أعراض ولوازم لحقته لأمور اقترنت به في أول خلقته، أو طرأت عليه بعد نشوئه، ولا يمتنع علينا أن نقدر أضدادها، بل زوالها منه، ويكون هو ذلك الإنسان بعينه.

وليس كذلك نسبة الحيوانية إلى الإنسانية، ولا نسبة الإنسانية إلى الحيوانية؛ إذ لا يمكن أن يقال: قد اقترن به في رحم أمه سبب جعله إنساناً، لو لم يكن لكان فرساً، أو حيواناً آخر، وهو ذلك الحيوان بعينه.

بل إن لم يكن إنساناً، لم يكن أصلاً حيواناً، لا ذاك بعينه ولا غيره..

فإذن الإنسان هو الذاتي الأخير، وهو الذي يسمى نوعاً أخيراً[1].

فإن قال قائل: لم لا يجوز في القسم الثاني أن يقال (حساس ومتحرك بالإرادة) بدل (الحيوان) وهو ذاتي مساو للحيوان.

قلنا: ذلك غير سديد على الشرط المطلوب؛ لأن المفهوم من (الحساس والمتحرك) على سبيل المطابقة، هو مجرد أنه شيء له قوة حس أو حركة. كما أن مفهوم الأبيض أنه شيء له بياض.

فأما ما ذلك الشيء وما حقيقة ذاته؟ فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ، إلا على سبيل الالتزام، حتى لا يعلم من اللفظ، بل من طريق عقلي يدل على أن هذا لا يتصور إلا لجسم ذي نفس.

فإذا سئل عن جسم ما هو؟ فقلت: أبيض. لم تكن مجيباً، وإن كنا نعلم من وجه آخر، أن البياض لا يحل إلا جسماً، ولكن نقول: دلالة الأبيض على الجسم بطريق الالتزام.

وقد قدمنا أن المعتبر في دلالة الألفاظ، طريق المطابقة والتضمن؛ ولذلك لا يجوز الجواب عن الماهية بالخواص البعيدة، وإن كانت تدل بطريق الالتزام فلا يحسن أن يقال ـ في جواب من يسأل عن ماهية الإنسان ـ : إنه (الضحاك) وفي جواب من يسأل عن ماهية المثلث: إنه (المساوية زواياه لقائمتين) وإن كان يدل بطريق الالتزام[2].

---

(١) ويسمى أيضاً «نوع الأنواع». (انظر الحاشية ١ ص ٧٨).

(٢) الفرق بين الالتزام والتضمن مثلاً: أن السقف يلتزم الحائط ولا يتضمنه، والبيت يلتزم الحائط ويتضمنه. فيجب إذا حددت الجنس أن تحده بما لا يشاركه فيه فصل الجنس، وإذا حددت الجنس أن لا تحده بحد تأخذ فيه النوع.

فإن قال قائل: قد ادعيتم أن الماهية مهما حضرت في العقل، كان جميع أجزائها حاضراً، وليس كذلك، فإنا إذا علمنا (الحادث) فإنا نعلم شيئاً واحداً، مع أن أجزاء ذاته كثيرة، إذ معناه (وجود بعد العدم) ففيه العلم بـ (الوجود) وبـ (عدم ذلك الوجود) وبـ (كون العدم سابقاً، وكـون الوجود متأخراً) وفيه العلم بـ (التقدم والتأخر) وفيه العلم بـ (الزمان) لا محالة.

فهذه المعلومات كلهـا لا بد من حضـورها في الـذهن حتى يتم أجزاء حـد (الحادث)

والناظر في الحادث لا تخطر له هذا التفاصيل، وهو عالم به[1].

فالجواب: أن جميع الذاتيات المقومة للماهية، لا بد أن تدخل مع الماهية في التصور، ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلة، فكثير من المعلومات لا تخطر بالبال مفصلة، ولكنها إذا أخطرت تمثلت وعلم أنها كانت حاصلة؛ فإن العالم بالحادث؛ إن لم يكن عالماً بهذه الأجزاء، وقدِّر أنه لم يعلم إلا الحادث ثم قيل له: هل علمت: وجوداً، أو عدماً، أو تقدماً، أو تأخراً؟ فلو قال: ما علمت، كان كاذباً فيه.

ومن عرف الإنسان، فقيل له: هل عرفت: حيواناً، أو جسماً، أو حساساً، أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق ـ وهو حد الجسم ـ ؟ فقال: ما عرفته، كان كاذباً.

فنفهم من هذا، أن هذه المعاني معلومة حاضرة في الذهن، إلا أنها لا تفصل إلا إذا أخطرت مفصلة. وإذا فصلت علم أن المعاني كان معلومة من قبل[2].

فافهم هذا فإنه دقيق في نفسه. فقد نبهنا على مثارين للشبهة في هذه الفسحة بصيغة السؤال والجواب.

تكملة لهذا الجملة برسوم المفردات الخمس وترتيبها

أما الرسوم الجارية مجرى الحدود:

---

(١) يتلخص هذا الاعتراض بقولنا: إن الماهية متى حضرت في الذهن حضرت بمجمل معناها ودلالتها، دون أن تخطر في العقل جميع مستلزماتها وتفاصيلها وأجزائها. فإذا ذكر أمامنا لفظ «الحادث» فإننا نعلمه، وإذا كنا نعلمه فلا بد أننا نعلم أيضاً جميع أجزائه، ولكن هذه الأجزاء لن تخطر لنا إلا إذا سئلنا عنها.

(٢) جوابه على الاعتراض متضمن في الاعتراض نفسه، فراجعه، وراجع أيضاً الحاشية السابقة. ولكنه يوضح هنا ما ادعاه المعترض بقوله: قد ادعيتم أن الماهية مهما حضرت في العقل كان جميع أجزائها حاضراً. فيقرّ بصحة حضور جميع الأجزاء ولكن بشكل مجمل لا مفصّل.

فالجنس: يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب: ما هو[1].

والفصل: يرسم بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب: أي شيء هو في جوهره[2].

والنوع: **بأحد المعنيين**: يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب: ما هو.

وبالمعنى الثاني: يرسم بأنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتيًّا أوليًّا[3].

والخاصة: ترسم بأنها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط، حملاً غير ذاتي[4].

والعرض العام: يرسم بأنه كلي يطلق على حقائق مختلفة[5].

ثم اعلم أن هذه الذاتيات، التي هي أجناس وأنواع.

تترتب متصاعدة إلى أن تنتهي إلى جنس الأجناس، وهو الجنس العالي الذي ليس فوقه جنس.

وتترتب متنازلة حتى تنحط إلى النوع الأخير الذي إن نزلت منه، انتهت إلى الأشخاص والأعراض.

---

(١) يعرفه ابن سينا بقوله: «الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو. وقولنا مختلفين بالأنواع أي بالصور والحقائق الذاتية وإن لم يعرف بعد النوع الذي هو مضاف إلى الجنس. وقولنا في جواب ما هو أي قولاً بحال الشركة لا بحال الانفراد، كالحيوان للإنسان والفرس لا كالحساس للإنسان والفرس». (النجاة: ص ٨، ٩).

(٢) راجع ص٧٠ حاشية (١).

(٣) يقول ابن سينا: «وأما النوع فهو الكليّ الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو، ويقال أيضاً عليه وعلى غيره آخر في جواب ما هو بالشركة، مثل الحيوان الذي هو نوع من الجسم فإنه يقال على الإنسان والفرس في جواب ما هو بالشركة، ويقال الجسم عليه وعلى غيره أيضاً بالشركة في جواب ما هو». (النجاة: ص ٩).

(٤) يعرفها ابن سينا بقوله: «هي الكليّ الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات بل بالعرض، إما نوع هو جنس كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين فإنه خاصة للمثلث وهو جنس، وإما نوع ليس هو بجنس مثل الضاحك للإنسان وهو خاصة ملازمة مساوية، ومثل الكتابة وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية بل أخص». (النجاة: ص ١٠).

(٥) العرض العام كلي غير ذاتي يشير إلى صفة عرضية عامة للشيء بدون أن يبرز حقيقته، يشترك فيه أفراد أكثر من نوع واحد، مثل «السواد للجلد» و«الرؤيا بعينين» و«المشي على رجلين» فهي صفات مشتركة بين الإنسان وغيره من أفراد وأنواع الحيوان.

ولا بد من انتهاء الجنس العالي في التنازل إلى نوع أخير؛ إذ ليس يخرج عن النهاية.

ولا بد من ارتفاع النوع الأخير في التصاعد إلى جنس عال لا يمكن مجاوزته إلا بذكر العوارض واللوازم[1].

فأما الذاتيات فتنتهي لا محالة.

والأنواع الأخيرة كثيرة.

والأجناس العالية، التي هي أعلى الأجناس، زعم المنطقيون أنها عشرة[2].

واحد جوهر.

وتسعة أعراض، وهي: الكم، والكيف، والمضاف، والأين، ومتى، والوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل.

فالجوهر: مثل قولنا: إنسان، وحيوان، وجسم.

---

(١) هذا التقسيم الذي يعتبر نسبية الأجناس والأنواع وتعددها وترتيبها صعوداً وهبوطاً، أضافه فرفوريوس الصوري (ت ٣٠٤م) على التقسيم السابق للذاتيات. ونجد في مبحث ايساغوجي لفرفوريوس جدولاً بيانياً يطلق عليه اسم «شجرة فرفوريوس» يوضح اندراج الأفراد تحت الأنواع واحتواء الأنواع للأفراد واحتواء الأجناس للأنواع واندراج الأجناس في النهاية تحت جنس الأجناس أو الجوهر.

رسم بياني لشجرة فرفوريوس

جوهر	جنس عال ـ جنس الأجناس
↑	
جسم	جنس بعيد ـ نوع عال
↑	
جسم حي	جنس متوسط ـ نوع متوسط
↑	
حيوان	جنس سافل ـ نوع متوسط قريب
↑	
إنسان	نوع سافل ـ نوع الأنواع
↑	
فرد	سقراط، أفلاطون، أرسطو... الخ

(٢) وهي التي سماها أرسطو المقولات العشر. وكلمة «مقولة» اشتقت من مصدر القول حتماً، وهي ترجمة لكلمة كاتيغوريا katigoria اليونانية. ولا يعرف بالضبط أول من وضع هذا الاصطلاح في العربية، ولا نجد له في معاجمنا وجوداً. وقد دخلت في جميع اللغات بلفظها تقريباً (Categorie - Category) حتى في كتب الفلاسفة المسلمين. (انظر محمد حسني البليدي: المقولات العشر، ص ١٢ ـ تحقيق د. ممدوح حقي ـ دار النجاح بيروت، ١٩٧٤).

والكم[1]: مثل قولنا: ذو ذراع، وذو ثلاث أذرع[2].
والكيف[3]: مثل قولنا: أبيض، وأسود.
والمضاف[4]: مثل قولنا: ضعف، ونصف، وابن، وأب.
والأين[5]: مثل قولنا: في السوق، وفي الدار.
ومتى: مثل قولنا: في زمان كذا، ووقت كذا.
والوضع[6]: مثل قولنا: متكىء، وجالس.
وأن يفعل[7]: مثل قولنا: يحرق، ويقطع.
وأن ينفعل[8]: مثل قولنا: يحترق، وينقطع.
وله [9]: مثل قولنا: منتعل، ومتطلس، ومتسلح[10].

وقد تجمع هذه العشرة في شخص واحد، في سياق كلام واحد، كما تقول: إن الفقيه الفلاني الطويل، الأسمر، ابن فلان، الجالس في بيته، في سنة كذا، يعلم، ويتعلم، وهو متطلس[11].

---

(١) سمي كمًّا لكونه يسأل عنه بكم؟
(٢) الأمثلة التي مثل بها على المقولة الثانية والمقولات الأربع الأخيرة هي نفسها التي مثل بها ابن رشد في تلخيص منطق أرسطو (ص ١٠).
(٣) سمي كيفاً لكونه يسأل عنه بكيف؟
(٤) الإضافة نسبة يتوقف تعقلها على تعقل سببية أخرى متوقفة عليها؛ كالأبوة فإنها متوقفة على البنوة، والبنوة كذلك.
(٥) هو اسم للحصول في الأين، أي المكان.
(٦) الوضع: هو اسم للهيئة الحاصلة من نسبة بعض الأجزاء إلى بعض، ومن نسبتها إلى أمر خارجي.
(٧) وتسمى مقولة الفعل.
(٨) وتسمى مقولة الانفعال.
(٩) وتسمى مقولة الملك؛ والملك اسم للهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كلًّا أو بعضاً.
(١٠) اختلف المناطقة المسلمون في بعض هذه المقولات، فقبلها بعضهم كما وضعها أرسطو، واستبدل بعضهم الإضافة والانفعال بالعَرَض والنسبة. ومهما يكن من أمر فقد كان لهذه المقولات أهمية خاصة لديهم، وبخاصة منها: الجوهر والعرض، لصلتها الوثيقة بمباحث التوحيد. (انظر مقدمة د. ممدوح حقي للمقولات العشر تأليف محمد حسني البليدي، ص ١٠).
(١١) وقد ضبطت المقولات العشر بهذين البيتين:

زيدٌ الطويلُ الأزرقُ ابن مالكٍ ... في بيته بالأمس كان متّكي
بيده غصنٌ لواه فالتَوَى ... فهذه عشر مقولات سوا

وقال آخر:

قمرٌ غزيرُ الحسنِ ألْطَفُ مِصْرِهِ ... لو قام يكشف غُمَّتي لَمَا انثنى =

فهذه أجناس الموجودات.

والألفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها في النفس، أعني ثبوت صورها في النفس وهي العلم بها، فلا معلوم إلا وهو داخل في هذه الأقسام.

ولا لفظ إلا وهو على شيء من هذه الأقسام.

فأما الأعم من جميعها، فهو الموجود. وقد ذكرنا أنه ليس جنساً.

وينقسم بالقسمة الأولى:

إلى الجوهر والعرض

والعرض ينقسم إلى هذه الأقسام التسعة، فيكون المجموع عشرة. ولهذا مزيد تفصيل وتحقيق[1]، سيساق إليك في كتاب (أقسام الوجود وأحكامه) فإنه بحث عن انقسام الموجودات. والله أعلم.

= فالقمر للجوهر، والغزير للكم، والحسن للكيف، وألطف للإضافة، ومصره للأين، وقام للوضع، ويكشف للفعل، وغمتي للملك، ولما (بتشديد الميم) للمتى، وانثنى للانفعال. (انظر المقولات العشر: ص ٢٣).

(١) انظر الكلام على المقولات بالتفصيل ص ٣٠٤ ـ ٣١٨ من هذا الكتاب.

الفن الثاني[1]

في تركيب المعاني المفردة

اعلم أن المعاني إذا ركبت حصل منها أصناف، كـ(الاستفهـام)و(الالتماس) و(التمني) و(الترجي) و(التعجب) و(الخبر).

وغرضنا من جملة ذلك، الصنف الأخير، وهو الخبر؛ لأن مطلبنا البـراهين المرشدة إلى العلوم، وهي نوع من القياس المركب من المقدمات، التي كل مقدمة منها، خبر واحد، يسمى قضية.

والخبر هو الذي يقال لقائله: إنه صادق أو كاذب فيه[2]، بالذات لا بالعرض[3]، وبه يحصل الاحتراز عن سائر الأقسام؛ إذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له: لا تكذب؛ فإنه يعرض به إلى التباس الأمر عليه.

وكذلك من يقول: يا زيد. ويريد غيره؛ لأنه يعتقد أن زيداً في الدار؛ فإذا قيل له: لا تكذب، لم يكن ذلك تكذيباً في النداء، بل في خبر اندرج تحت النداء ضمناً.

فإذن نظرُنا في هذا الفن في القضية[4]، وبيانها بذكر أحكامها وأقسامها.

القسمة الأولى [للقضية: باعتبار ذاتها]

إن القضية باعتبار ذاتها تنقسم إلى جزأين مفردين:

---

(١) كذا في الأصل. وصوابها «الفن الثالث» لأن الفن الثاني مرّ ص ٦٠.

(٢) يعرف ابن سينا القضية والخبر بقوله: «هو كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب» (النجاة: ص ١٢). لذا فإن جميع العبارات والأقوال التي لا تتصف بهذه الصفة (صفة الصدق أو الكذب) لا تشكل جزءاً من القضايا، كجمل الأمر، والنهي، والاستفهام، والقسم، والتعجب، والتمني، والدعاء، والرجاء، والمدح، والذم، وغيرها من الجمل الإنشائية.

(٣) هذا الاحتراز مفهوم ضمناً من تعريف ابن سينا للخبر في الحاشية السابقة.

(٤) هناك نوعان من القضايا: ١ ـ القضايا الإخبارية، ويكون معيار الصدق أو الكذب فيها تماثلها أو تباينها مع صورها في العالم المحسوس. ٢ ـ القضايا التحليلية (التكرارية) ويكون مقياس الصدق فيها الاتفاق الحاصل بشأنها وعدم تناقض أجزائها بعضها مع بعض. أما الكلام الذي لا يمكن تحقيقه فلا معنى له ولا يمكن اعتباره منطقياً. (انظر مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، ص ٩١، حاشية ٣).

أحدهما: خبر.
والآخر: مخبر عنه.
كقولك: زيد قائم؛ فإن (زيداً) مخبر عنه، و (القائم) خبر.
وكقولك: العالم حادث، فـ (العالم) مخبر عنه، و (الحادث) خبر.
وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية (الخبر) محمولاً، و (المخبر عنه) موضوعاً[1].
فلننزل على اصطلاحهم، فلا مشاحة في الألفاظ.
ثم إذا قلنا: الشكل محمول على المثلث، فإن كل مثلث شكل؛ فلسنا نعني به أن حقيقة المثلث، حقيقة الشكل، ولكن معناه: أن الشيء الذي يقال له: مثلث، فهو بعينه يقال له: شكل.
سواء كان حقيقة ذلك الشيء، كونه مثلثاً، أو كونه شكلاً، أو كونه أمراً ثالثاً، فإنا إذا أشرنا إلى إنسان، وقلنا: هذا الأبيض طويل، فحقيقة المشار إليه كونه إنساناً، لا هذا الموضوع، وهو (الأبيض)، ولا هذا المحمول وهو (الطويل).
وإذا قلنا: هذا الإنسان أبيض، فالموضوع هو الحقيقة. فإذن لسنا نعني بالمحمول، إلا القدر الذي ذكرناه[2]، من غير اشتراط.
فلنفهم حقيقته.
فهذا أقل ما تنقسم إليه القضية الحملية.
والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف:

---

(١) المحمول يسميه النحاة «خبراً»، والمتكلمون «صفة»، والفقهاء «حكماً». والموضوع يسميه النحويون بـ«المبتدأ»، ويسميه المتكلمون بـ«الموصوف»، ويسميه الفقهاء بـ«المحكوم عليه».
ويعرف الغزالي الموضوع بقوله: «يقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب، وهو الذي يقابل بالمحمول» (انظر ص ٢٨٨). ويعرفه ابن سينا بقوله: «هو الذي يحكم عليه بأن شيئاً آخر موجود له أو ليس بموجود له» (النجاة: ص ١٣). ويعرفه ابن حزم بقوله: «الحامل هو القائم بنفسه، وقد اتفق الأوائل على أن سموا المخبر عنه موضوعاً...» (التقريب لحد المنطق: ص ١٩، ١٠).
أما المحمول فيعرفه ابن سينا قائلاً: «هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر» (النجاة: ص ١٣).
والموضوع يكون: ١ ـ إما اسماً جزئياً يدل على شيء موجود بالفعل، مثل: سقراط، أسد، أرنب... الخ. ٢ ـ أو اسماً كلياً، مثل: الإنسان، الحيوان. ٣ ـ أو صفة وجودية، مثل: عادل، ظالم، عالم، عدالة، فضيلة... الخ.
والمحمول يكون اسماً، أو فعلاً، أو صفة. مثال على المحمول ـ الاسم: «الفضيلة غاية الفيلسوف». مثال على المحمول ـ الفعل: «القضاء يحل العدل بين الناس». مثال على المحمول ـ الصفة: «العلم مفيد».
(٢) أي كونه خبراً لمخبر عنه، بغض النظر عن حقيقته.

الأول: الحملي؛ وهو الذي حكم فيه، بأن معنًى محمولٌ على معنى، أو ليس بمحمول عليه[1]، كقولنا: العالم حادث، العالم ليس بحادث.

فـ (العالم) موضوع، و (الحادث) محمول، يسلب مرة، ويثبت أخرى.

وقولنا (ليس) هو حرف سلب[2]، إذا زيد على مجرد ذكر ذات الموضوع والمحمول، صار المحمول مسلوباً عن الموضوع.

الصنف الثاني: ما يسمى شرطيًّا[3] متصلاً، كقولنا: إن كان العالم حادثاً، فله محدِث. سمي شرطيًّا؛ لأنه شرط وجود المقدم لوجود التالي، بكلمة الشرط، وهو (إن) و (إذا) وما يقوم مقامهما.

فقولنا (إن كان العالم حادثاً) يسمى مقدماً.

---

(١) يقول ابن سينا: «القضية والخبر هو كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدقٌ أو كذب. والحملية هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين ليس في كل واحد منهما هذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منهما بلفظ مفرد، كقولنا: الإنسان حيوان، أو قولنا: الحيوان الضاحك ينتقل من مكان إلى مكان بوضع قدم ورفع أخرى، فكأنك قلت: الإنسان يمشي». (النجاة: ص ١٢).

(٢) ويسمى بالرابطة، والرابطة هي النسبة أو العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول والتي تحدد هوية القضية إن سلباً أو إيجاباً. فإن كانت الرابطة مثبتة، مثل: هو، هي، هم... الخ. كانت القضية موجبة، وإن كانت سالبة، مثل: لا، ليس، غير... الخ، كانت القضية سالبة. وقد يكتفى في القضية بالموضوع والمحمول فقط فترتفع الرابطة لعدم الاحتياج إليها اعتماداً على الفهم الضمني للعلاقة القائمة بين طرفي القضية، مثل: الكل (هو) أكبر من الجزء. وفي حال وجود الرابطة صراحة في القضية تسمى القضية «ثلاثية» وفي حال ارتفاعها تسمى «ثنائية». مع الإشارة إلى أن أكثر اللغات الأجنبية، وخاصة الأوروبية منها، توجب وجود الرابطة صراحة في القضية.

(٣) يعرف ابن سينا القضية الشرطية، المتصلة منها والمنفصلة، بقوله: «والشرطية هي التي توقع هذه النسبة (راجع تعريف القضية في الحاشية١) بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. فإنك إن فصلت هذه النسبة انحل إلى قولك الشمس طالعة، وإلى قولك: النهار موجود. وكل واحد منهما قضية. وكذلك إذا قلت: إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون هذا العدد فرداً؛ كأنك قلت: العدد زوج والعدد فرد. وأما المتصلة من الشرطية فهي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى كما قدمناه من مثال الشرطي. والمنفصلة ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى كما أخرناه في مثال الشرطي» (النجاة: ص ١٢، ١٣).

ويقول ابن رشد: «القياس الشرطي جنسان أولان؛ أحدهما القياس المتصل، وهو الذي يتركب من المتلازمات ويرتبط بحروف الشرط التي تعطي الاتصال، مثل قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. والشيء الذي يلزم عنه الشيء يسمى المقدم، واللازم التالي... والجنس الثاني الشرطي المنفصل، وهو يتركب من المتعاندة التامة العناد وتقرن به حروف الشرط التي تدل على الانفصال، مثل قولنا: هذا الوقت إما ليل وإما نهار» (تلخيص منطق أرسطو: ص ٢٣٤، ٢٣٥).

وقولنا (فله محدث) يسمى تالياً وهو الذي قرن به حرف الجزاء الموازي للشرط.

والتالي يجري مجرى المحمول، ولكن يفارقه من وجوه، وهو أن المحمول ربما يرجع في الحقيقة إلى نفس الموضوع، ولا يكون شيئاً مفارقاً له، ولا متصلاً به على سبيل اللزوم والتبعية.

كقولنا: الإنسان حيوان.

والحيوان محمول، وليس مفارقاً، ولا ملازماً تابعاً.

وأما قولنا (فله محدث) فهو شيء آخر، لزم اتصاله وإقرانه بوصف الحدوث، لا أنه يرجع إلى نفس (العالم).

والشرطية المتصلة إذا حللتها رجعت بعد حذف (حرفي الجزاء والشرط) منها، إلى حمليتين[1]، ثم ترجع كل حملية إلى محمول مفرد، وموضوع مفرد.

فالشرطية أكثر تركيباً لا محالة؛ إذ لا تنحل في أول الأمر إلى البسائط، بل تنحل إلى الحمليات أولاً، ثم إلى البسائط ثانياً[2].

الصنف الثالث: ما يسمى شرطيًّا منفصلاً[3]، كقولنا: (العالم إما حادث، وإما قديم) فهما قضيتان حمليتان جمعتا، وجعلت إحداهما لازمة الانفصال للأخرى.

وكانت فيما قبل، الشرطي المتصل، لازمة الاتصال، ولأجله سمي منفصلاً.

والمتكلمون يسمون هذا (سبراً وتقسيماً)[4].

---

(١) يجب ألا نفهم من هذا أن القضية الشرطية تتركب من قضيتين كاملتين. فإن المقدم أو التالي لا يكون أحدهما قضية كاملة أو قولاً، فالمقدم ليس قولاً كاملاً، وإنما هو شرط لقول، والتالي ليس قولاً كاملاً وإنما قول مشروط بشرط. ولهذا لا نستطيع أن نقول إن هذا أو ذاك قول أو قضية كاملة؛ فإذا قلنا مثلاً: إذا تساوت زوايا المثلث تساوت الأضلاع، فإن قولنا: إذا تساوت زوايا المثلث، لا يكوّن قولاً كاملاً أو قولاً فعليًّا. وكذلك قولنا: كانت الأضلاع متساوية، لا يكوّن قولاً كاملاً، وإنما كل منهما مرتبط بالآخر ولا يقوم إلا بقيام الآخر. ومع ذلك فإن كل جزء من هذين الجزأين يكوّن قولاً ممكناً، بمعنى أننا لو أخرجناه من حالة الشرط لانحلّ إلى قضية كلية، ومن هنا نجد فيه كل أجزاء القضية الحملية من موضوع ومحمول ورابطة. (انظر د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص ١٢٨ ـ وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧).

(٢) يقول نجم الدين القزويني: «أدنى ما يتصور من تركيب الشرطية تركيبها من حمليتين، وإذا تركبت من غير الحمليات فلا بد أن تنحل بالآخرة إلى الحمليات المنحلة إلى المفردات، إذ لو لم تنحل أجزاء الشرطية إلى الحمليات لزم تركيبها من أجزاء غير متناهية. فالحملية إما جزء الشرطية أو جزء جزئها». (انظر الرازي: شرح الشمسية في القواعد المنطقية، ص ٨٦).

(٣) راجع الصفحة السابقة حاشية (٥).

(٤) السبر والتقسيم كلاهما واحد، وهو إيراد أوصاف الأصل، أي المقيس عليه، وإبطال بعضها ليتعين الباقي =

ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً في جزأين، كما ذكرنا[1]. وقد يكون في ثلاثة أو أكثر.

كقولنا: هذا العدد، إما مثل هذا العدد، أو أقل، أو أكثر.

فهو مع كونه ذا ثلاثة محصور.

وربما تكثر الأجزاء، بحيث لا يكون داخلاً في الحصر، كقولنا هذا: إما أسود، أو أبيض.

وفلان إما بمكة، أو ببغداد.

ثم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يمنع الجمع والخلو جميعاً، كقولنا: العالم إما حادث أو قديم؛ فإنه يمتنع اجتماع القدم والحدوث، والخلو من أحدهما.

أي لا يجوز كلاهما، ويجب أحدهما لا محالة[2].

والثاني: ما يمنع الجمع دون الخلو، كما إذا قال قائل: هذا حيوان وشجر، فتقول هو:

إما حيوان، وإما شجر أي لا يجتمعان جميعاً، وإن جاز أن يخلو عنهما بأن يكون جماداً مثلاً[3].

والثالث: ما يمنع الخلو، ولا يمنع الجمع، كما إذا أخذت بدل أحد الجزأين، لازمه، لا نفسه، بأن قلت مثلاً:

إما أن يكون زيد في البحر، وإما أن لا يغرق.

فإن هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع ؛إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يغرق. ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين.

وسببه: أنك إذا أخذت نفي الغرق، الذي هو لازم كونه في البر،وهو أعم منه[4]؛ فإن الذي في البحر أيضاً قد لا يغـرق.

= للعلية، كما يقال: علة الحدوث في البيت إما التأليف أو الإمكان؛ والثاني باطل بالتخلف لأن صفات الواجب ممكنة بالذات. وليست حادثة، فتعين الأول. (انظر التعريفات للجرجاني: ص ١١٦).

(١) أي في المثال السابق، وهو قولنا: «العالم إما حادث وإما قديم».

(٢) مانعة الجمع والخلو تتركب من الشيء ونقيضه، أو الشيء والمساوي لنقيضه. وتسمى باسم المنفصلة الحقيقية. (انظر الحاشية الأولى من الصفحة التالية).

(٣) مانعة الجمع تتركب من الشيء والأخص من نقيضه.

(٤) مانعة الخلو تتركب من الشيء والأعم من نقيضه.

وكان أصل التقسيم يقتضي أن يقال:
إما أن يكون في البحر، وإما أن يكون في البر.

فكان يمتنع به الجمع والخلو جميعاً، ولكن عدم الغرق لازم لكونه في البر، ثم ليس مساوياً، بل هو أعم، فلم يبعد أن يتناول كونه في البحر، فيؤدي إلى الاجتماع.

فهذه أمور متشابهة، لا بد من تحقيق الفرق بينها، فلا معنى لنظر العقل إلا درك انقسام الأمور المتشابهة في الظاهر، ودرك اجتماع الأمور المفترقة في الظاهر؛ فإن الأشياء تختلف في أمور، وتشترك في أمور، وإنما شأن العقل أن يميز بين ما يشترك فيه، وما يفترق فيه، وذلك بهذه التقسيمات التي نحن في سياقها[1].

فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار أجزائها، في الحل والتركيب؛ إلى أصنافها من الحمل والاتصال والانفصال.

القسمة الثانية للقضية: باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفي أو إثبات

اعلم أن كل قضية من هذه الأصناف الثلاثة تنقسم إلى:

سالبة ومُوجبة

ونعني بهما:

النافية والمثبتة

فالإيجاب الحملي مثل قولنا: الإنسان حيوان.

ومعناه: أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً، سواء كان موجوداً، أو لم يكن موجوداً، يجب أن نفرضه حيواناً، ونحكم عليه بأنه حيوان، من غير زيادة وقت وحال، بل على ما يعم المؤقت ومقابله، والمقيد، ومقابله[2].

---

(١) بما أن الصيغة العامة للقضية الشرطية المنفصلة هي: س أو ص صادقة، فإن أنواعاً مختلفة من القضايا يعبر عنها في هذه الصيغة؛ لذا يميل البعض إلى التفرقة بين المنفصلة وبين ما يسمى باسم التبادلية. وتبعاً لهذا يقسمون القضية الشرطية المنفصلة إلى عدة أقسام: أولاً القضية العطفية؛ ثانياً: القضية المنفصلة الحقيقية؛ ثالثاً: القضية التبادلية؛ رابعاً: القضية الاستبعادية.
والأصل في هذا التقسيم الرباعي أن القضية العطفية هي التي تكون مركبة من قضيتين بينهما حرف العطف؛ والقضية المنفصلة الحقيقية هي التي يحكم فيها بالتنافي بين الطرفين؛ والقضية التبادلية هي التي يحكم فيها بأنه إما س أو ص صادقة، أي التي يحكم فيها بأن الشيء إما أن يكون كذا أو كذا أو هما معاً؛ والقضية الاستبعادية هي التي تقول بأن الشيء ليس س وليس ص. (انظر: المنطق الصوري والرياضي لعبد الرحمن بدوي، ص ١٣١، ١٣٢).

(٢) يعرف ابن سينا الإيجاب في الحملية بأنه الحكم بوجود محمول لموضوع. (النجاة: ص ١٣).

بل قولنا: (إنه حيوان في كل حال، أو حيوان في بعض الأحوال) كلامان متصلان بزيادتين على مطلق قولنا: (إنه حيوان).

هذا ما اللفظ صريح فيه، وإن كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم، العموم بحكم العادة، لا سيما إذا انضمت إليه قرينة حال الموضوع.

وأما السلب الحملي[1]: فهو مثل قولنا: الإنسان ليس بحيوان.

وأما الإيجاب المتصل: فهو مثل قولنا: إن كان العالم حادثاً، فله محدث.

والسلب: ما يسلب هذا اللزوم والاتصال، كقولنا: ليس إن كان العالم حادثاً، فله محدث.

والإيجاب المنفصل: مثل قولنا: هذا العدد إما مساو لذلك العدد، أو مفاوت له.

والسلب ما يسلب هذا الانفصال، وهو قولنا: ليس هذا العدد، إما مساوياً لذلك العدد، أو مفاوتاً له.

ومقصود هذا التقسيم منع الخلو.

فالسلب له هو الذي يسلب منع الخلو ويشير إلى إمكانه.

فإن قال قائل: قولنا: (زيد غير بصير) سالبة، أو موجبة؟

فإن كانت موجبة، فما الفرق بينه، وبين قولنا: (زيد ليس بصيراً)؟

وإن كانت سالبة، فما الفرق بينه وبين قولنا: (زيد أعمى)؟ وهي موجبة، ولا معنى لقولنا: (غير بصير) إلا معنى هذا الإيجاب.

ولذلك لا يتبين في الفارسية فرق.

بين قولنا: (زيد كوراست).

وبين قولنا: (زيد بيناست).

وكذا قولنا: (زيد نادانست).

إذ المفهوم منه أنه جاهل، والصيغة صيغة النفي.

قلنا: هنا موضع مزلة قدم، والاعتناء ببيانه واجب؛ فإن من لا يميز بين السالب والموجب، كثر غلطه في البراهين؛ فإنا سنبين أن القياس لا ينتظم من مقدمتين سالبتين، بل لا بد أن تكون إحداهما موجبة حتى ينتج.

ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب، ومعناها معنى الإيجاب، فلا بد من تحقيقها:

---

(١) يعرفه ابن سينا بأنه الحكم بلا وجود محمول لموضوع. (النجاة: ص ١٣).

فنقول: قولنا: (زيد غير بصير) قضية موجبة، كترجمته بالفارسية، وكأن (الغير) مع (البصير) جعلا شيئاً واحداً، وعبر به عن الأعمى، فـ (الغير بصير) بجملته، معنى واحد، يوجَب مرة، فيقال (زيد غير بصير) ويسلب أخرى فيقال (زيد ليس غير بصير).

ولنخصص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر، وهو (المعدولة) أو (غير المحصلة) وكأنها عدل بها عن قانونها، فأبرزت في صيغة سلب، وهي إيجاب.

وتصيير (حرف السلب) مع (المسلوب) ككلمة واحدة كثير في الفارسية مثل (نادان، ونابينا، وناتوان) بدلاً عن (الأعمى) و (الجاهل) و (العاجز).

وأمارة كونها موجبة في الفارسية أنها تردف بصيغة الإثبات، فيقال (فلان نابيناست).

وإذا سلبت قيل: (بينانيست) فيكون الحكم بصيغة السلب.

وكانت المطابقة بين اللفظ والمعنى في اللغة تقتضي ثلاثة ألفاظ في كل قضية:

واحد للموضوع.

وواحد للمحمول.

وواحد لربط المحمول بالموضوع.

كما في الفارسية.

لكن في اللغة العربية اقتصر كثيراً على لفظين، فقيل مثلاً (زيد بصير) والأصل أن يقال:

(زيد هو بصير) بزيادة حرف الرابطة.

فإذا قدم حرف الرابطة على (غير) فقيل (زيد هو غير بصير) صار:

(زيد) من جانب موضوعاً.

و (غير بصير) من جانب آخر محمولاً.

ولفظ (هو) متخللاً بينهما، رابطاً لأحدهما بالآخر، فيكون إيجاباً.

فإن أردت السلب قلت: (زيد ليس هو بصيراً) فيكون (البصير) هو المحمول و (ليس) هو حرف سلب، والرابطة[1]، بين السلب والمحمول.

وكذلك تقول: (زيد ليس هو غير بصير) فتكون الرابطة قبل أجزاء المحمول، متصلة به.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل صواب العبارة أن يقول: و «هو» الرابطة بين الموضوع والمحمول.

فهذا وجه التنبيه على هذه الدقيقة[1].

فإن قيل: فقولنا: (غير بصير) وقولنا (أعمى) متساويان، أو أحدهما أعم من الآخر؟

قلنا: هذا يختلف باللغات. وربما يظن أن قولنا (غير بصير) أعم، حتى يصح أن يوصف به الجماد، وأما (الأعمى) فلا يمكن أن يوصف به إلا من يمكن أن يكون له البصر.

وبيان ذلك محال[2] على اللغة، فلا يخلط بالفن الذي نحن بصدده.

وإنما غرضنا تمييز السلب عن الإيجاب؛ فإن الإيجاب لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود، أو وهم.

وأما النفي فيصح عن غير الثابت، سواء كان كونه غير ثابت، واجباً، أو غير واجب.

القسمة الثالثة للقضية: باعتبار عموم موضوعها أو خصوصه

اعلم أن موضوع القضايا:

إما شخصي: فتكون شخصية[3]، كقولنا: زيد كاتب[4]، زيد ليس بكاتب.

---

(١) يفرق ابن رشد بين القضية المعدولة والقضية السالبة بقوله: «القضية المعدولة تفارق السلب: إما حيناً فبأنها توجد هي ومقابلتها معاً في شيء واحد، وإما حيناً فبأنه قد يخلو الموضوع من كل واحد منها. وأما القضية السالبة والموجبة فيخصصها أنها لا يجتمعان في شيء واحد، ولا يخلو من أحدهما شيء من الأشياء» (تلخيص منطق أرسطو: ص ٢٧٢). ويقول ابن سينا: «والقضية الثنائية لا يتميز فيها العدول عن السلب إلا بأحد وجهين: أحدهما: من جهة نية القائل، مثلاً إذا قال زيد لا بصير فعنى أن زيداً ليس هو ببصير، كان سلباً. وإن عنى أن زيداً هو لا بصير كان إيجاباً معدولاً. والثاني: من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب، فإنه إن قال زيد غير بصير، علم أنه إيجاب لأن غير يستعمل في العدول وليس يستعمل في السلب. وأما في الثلاثية فإن الإيجاب المعدول متميز عن السلب المحصل من كل وجه، لأن الرابطة إذا دخلت على حرف السلب ربطت حرف السلب مع المحمول كشيء واحد فأوجبت، كقولك: زيد هو لا بصير. وإن دخل حرف السلب على الرابطة سلبت، كقولك: زيد ليس هو بصيراً؛ لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً وتترك حرف السلب خارجاً عنه». (النجاة: ص ١٦).

(٢) أي محوّل.

(٣) القضية الشخصية هي التي يكون الموضوع فيها شيئاً مفرداً، أي فرداً داخلاً في نوع غير قابل لأن يكون نوعاً بدوره. ويلاحظ في هذه القضايا أن الحمل متعلق بكل الموضوع، لذا فإن أغلب المناطقة يعدون الشخصية كلية لأن الأصل في الكلية هو أن يكون الحمل منطبقاً على كل الموضوع سواء كان فرداً أو عدة أفراد. ولكن هاملتون من المناطقة المحدثين يرى التفرقة بين الكلية والشخصية على أساس أن يكون الحمل متعلقاً بكل غير منقسم، بينما هو في الشخصية متعلق بوحدة لا تقبل القسمة.

(٤) هذا المثل يضربه ابن سينا على القضية المخصوصة التي يقول في تعريفها: والمخصوصة قضية حملية موضوعها =

وإما كلي: فتكون كلية.
والكلية: إما مهملة: كقولنا: الإنسان في خسر، الإنسان ليس في خسر.
وسميناها مهملة؛ لأنه لم يتبين فيها وجود المحمول لكلية الموضوع، أو لبعضه[1].
وإما محصورة: وهي التي بين فيها:
أن الحكم لكله، كقولنا: كل إنسان حيوان.
أو ذكر أنه لبعضه: كقولنا. بعض الحيوان إنسان.
فإذن القضية بهذا الاعتبار أربعة:

شخصية	ومهملة
ومحصورة كلية	ومحصورة جزئية

والقضية تنقسم إلى هذه الأقسام:

سالبة كانت	أو موجبة
شرطية كانت	أو حملية
متصلة كانت الشرطية	أو منفصلة

و (اللفظ الحاصر) يسمى سوراً[2]، كقولنا في الموجبة الكلية:
كل إنسان حيوان[3].

= شيء جزئي كقولنا زيد كاتب، وتكون موجبة وتكون سالبة. ولكنه يقول فيها: ولا تسمى بالشخصية (النجاة: ص ١٣). فهو يعتبر الموضوع «زيد» في قولنا «زيد كاتب» موضوعاً جزئياً. ورأيه هذا يقترب من رأي ابن حزم الذي يرى أن القضية المخصوصة ما كانت خبراً عن شخص واحد أو عن أشخاص بأعيانهم لا عن جميع نوعهم بنفي أو إيجاب، وأن حكمها هو حكم الجزئية ولا فرق بذلك، كنحو قولنا «زيد منطلق» وما أشبهه (التقريب لحد المنطق: ص ١٠٧).

(١) في الاستعمال العادي نستخدم القضية المهملة على أنها كلية، فحينما نقول «الإنسان فان» نقصد أن كل الناس فانون. ولكن المنطقيين يجعلونها من باب الاحتراس قضية جزئية، يقول ابن سينا: «. . . وإذا لم يتبين فيها أن الحكم في كل أو في بعض، فلا بد أنه في بعض وشك أنه في الكل أو أهمل ذلك، فلذلك كان حكم المهملة حكم الجزئي» (النجاة: ١٣). أما الحقائق الرياضية والطبيعية فهي تعتبر كلية مع أنها مهملة، مثل قولنا: المثلث شكل مستو له ثلاث زوايا مجموعها قائمتان. أو قولنا: الماء يتكون من أوكسجين وهيدروجين.

(٢) السور يقرن دائماً بموضوع القضية لا بمحمولها.

(٣) يقول ابن رشد: «السور الكلي المقرون بالقضية ليس يدل على أن المعنى الموضوع كلي، فيكون رفعه رفعاً للمعنى الكلي الموضوع؛ بل إنما يدل على أن الحكم على المعنى الكلي كلي. وذلك بين في المهملات، فإنه ليس كونها غير ذوات أسوار مما لا يوجب أن تكون المعاني الموضوعة فيها كلية إذ كانت دلالة الألفاظ عليها دلالة كلية، مثل قولنا: الإنسان عادل، الإنسان ليس بعادل. فإن لفظ الإنسان يدل على معنى كلي وإن لم يقرن به =

وقولنا في الموجبة الجزئية:

بعض الحيوان إنسان.

وكقولنا في السالبة الكلية:

لا واحد من الناس بحجر.

وكقولنا في السالبة الجزئية:

ليس بعض الناس كاتباً.

أو ليس كل إنسان كاتباً.

فإن فحواهما واحد[1].

فإن قلت: فـ (الألف واللام) إذا كانتا للاستغراق، فقول القائل (الإنسان في خسر) كلية، فكيف سميناها مهملة؟

فاعلم: أنه إن ثبت ذلك في لغة العرب، وجب طلب المهمل من لغة أخرى، وإن لم يثبت فهو مهمل: إذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء.

وتكون قوة المهمل قوة الجزئي؛ لأنه بالضرورة يشتمل عليه[2].

وأما العموم فمشكوك فيه؛ وليس من ضرورة ما يصدق جزئيًّا أن لا يصدق كليًّا.

فليحذر عن المهملات في الأقيسة، إذا كان المطلوب منها نتيجة كلية.

كما يقول الفقيه مثلاً:

المكيل ربوي.

والجص مكيل.

فكان ربويًّا.

فيقال: قولك (المكيل) مهمل.

فإن أردت الكل فممنوع.

وإن أردت به الجزء، فينتج أن بعض المكيل ربوي.

= لفظة كل. ولو كانت لفظة كل هي التي تدل على أن المعنى كلي، لكانت لفظة الإنسان لا تدل على معنى كلي إلا إذا قرن بها كل» (تلخيص منطق أرسطو: ص ١٠٧).

(١) الأسوار في اللغة العربية كثيرة؛ فسور الكلية الموجبة مثلاً يتمثل في الألفاظ: كل، جميع، كافة، عامة... الخ. وسور الكلية السالبة مثل: «لا» «كل... ليس» «لا واحد من» «لا شيء من...» «لا أحد»... الخ. وسور الجزئية الموجبة مثل: بعض، معظم، أغلب، كثير، قليل، جزء... الخ. وسور الجزئية السالبة مثل: «ليس كل» «ليس بعض» «ليس جميع» «بعض... ليس» «ما كل...».... الخ.

(٢) راجع الحاشية (١) من الصفحة السابقة.

فإذا قلت:
بعض المكيل ربوي.
والجص مكيل.
فكان ربويًا.
لم يلزمه النتيجة؛ إذ يحتمل أن يكون من البعض الآخر الذي ليس بربوي.
فإن قلت: فكيف يكون الحصر والإهمال في الشرطيات؟
فافهم أنك مهما قلت:
كلما كان الشيء حادثاً، فله محدث.
أو قلت:
دائماً إما أن يكون الشيء حادثاً، أو قديماً.
فقد حصرت الحصر الكلي الموجب.
وإذا قلت: ليس ألبتة إذا كان الشيء موجوداً فهو في جهة.
وليس ألـبتة إذا كان البيع صحيحاً، فهو لازم.
فقد سلبت الاتصال وحصرت.
وسائر نظائر هذا يمكنك قياسها عليه.

القسمة الرابعة للقضية: باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع بالوجوب، أو الجواز، أو الامتناع

اعلم أن المحمول في القضية لا يخلو:
إما أن تكون نسبته إلى الموضـوع نسبة الضـروري الوجـود في نفس الأمر، كقولك:
الإنسان حيوان.
فإن الحيوان محمول على الإنسان، ونسبته إليه نسبة الضروري الوجود.
وإما أن تكون نسبته إليه نسبة الضروري العدم، كقولنا:
الإنسان حجر. فإن الحجرية محمولة، ونسبتها إلى الإنسان نسبة الضروري العدم.
وإما أن لا يكون ضروريًا، لا وجوده، ولا عدمه، كقولنا:
الإنسان كاتب.
الإنسان ليس بكاتب.

ولنسم هذه النسبة (مادة[1] الحمل).

فالمادة[1] ثلاثة:

الوجوب والإمكان والامتناع[2]

والقضية بهذا الاعتبار:

إما مطلقة وإما مقيدة

والمقيدة: ما نص فيها بأن المحمول للموضوع ضروري، أو ممكن، أو موجود على الدوام لا بالضرورة.

والمطلق: ما لم يتعرض فيه إلى شيء من ذلك؛ فإن هذه الأمور زائدة على ما يقتضيه مجرد الحمل[3].

---

(١) يبدو أن الغزالي يجعل الجهة ومادة الحمل شيئاً واحداً. ولكن ابن سينا يفرق بينهما، فيقول: «والفرق بين الجهة والمادة أن الجهة لفظة مصرح بها تدل على أحد هذه المعاني (أي الوجوب والإمكان والامتناع)، والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها؛ وربما تخالفا، كقولك: زيد يمكن أن يكون حيواناً؛ فالمادة واجبة والجهة ممكنة. وبينهما فروق أخرى لا نطوّل بها» (النجاة: ص ١٧).

(٢) إذا رجعنا إلى أرسطو وجدناه يقسم القضية من حيث الجهة إلى أربعة أقسام: ١ ـ الضروري أو الواجب؛ ٢ ـ الممكن باعتبار ما كان؛ ٣ ـ باعتبار ما سيكون؛ ٤ ـ الممتنع.

أما الضروري أو الواجب فهو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.

أما الممكن باعتبار ما كان فهو الشيء الذي حدث في الماضي وكان يمكن أن لا يحدث، أي لم تكن ثمة ضرورة وجودية تقتضي أن يكون قد وجد، وتقتضي أن لا يمكن أن لا يكون قد وجد.

أما الممكن باعتبار ما سيكون، فهو ما لم يحدث بعد ولكن من الممكن أن يحدث يوماً ما.

أما المستحيل أو الممتنع فهو الذي لا يمكن أن يكون أبداً.

وأرسطو لم يجعل من هذا النوع الرابع قسماً من الموجهات، بل يقصر الجهة على الضرورة وعلى الممكن باعتبار ما كان والممكن باعتبار ما سيكون وعلى الواقعي الذي حدث بالفعل ويحدث بالفعل. والواقعي هو الذي يدل على مجرد حدوث شيء أو اتصاف موضوع بصفة، دون أن يعين بالدقة هل هو ضروري أو محتمل.

لكن جاء كانط فأنكر على أرسطو هذا التقسيم الموضوعي وأبدل به تقسيماً ذاتياً للقضية من حيث الجهة، فقسمها إلى: ١ ـ ضرورية أو حتمية ،وهي التي تقول: «إن من الضروري أن أ هو ب»؛ ٢ ـ وقضية واقعية أو تقريرية، وتقول: «من الحق أن أ هو ب»؛ ٣ ـ وقضية احتمالية، وتقول: «من المحتمل أن يكون أ هو ب».

وفرق كبير أن يقسم الإنسان الأحكام من الناحية الموضوعية، ومن الناحية الذاتية. فالتقسيم من الناحية الذاتية ينظر إلى الحكم من حيث قائله؛ فيكون الحكم في حالة الضرورة: «إنني أوقن أن أ هو بالضرورة ب» هذا عند كانط، أما عند أرسطو فيكون الضروري معناه أن صفة المحمول تنتسب بالضرورة ـ ومن حيث طبيعة كل من المحمول والموضوع ـ إلى الموضوع؛ فهنا إذن ضرورة خارجية. أما عند كانط فالذاتية تتعلق بطبيعة الحكم عند من يتلفظ بالحكم. (انظر عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص ٩٧، ٩٨).

(٣) هناك رأيان في القضية المطلقة تكلم عنهما ابن سينا بالتفصيل في «النجاة». الرأي الأول هو رأي ثاوفرسطس =

والقضية الضرورية: تنقسم:

إلى ما لا شرط فيه؛ كقولنا: الله حي؛ فإنه لم يزل، ولا يزال كذلك.

وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان حي؛ فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك، فوجود الموضوع مشروط فيه.

ولا يفارق هذا المشروط الضروري الأول في جهة الضرورة، وإنما يفارق في دوام الموضوع لذاته، أزلاً، وأبداً، ووجوب وجوده لنفس حقيقته.

ولنسم هذا[1] بالضروري المطلق[1].

فأما الضروري المشروط؛ فثلاثة:

الأول: ما يشترط فيه دوام وجود [ذات][2] الموضوع، ومثاله ما تقدم.

الثاني: ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه، كقولنا:

كل متحرك متغير.

فإنه متغير ما دام متحركاً، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب.

والفرق بين هذا وبين قولنا:

الإنسان حي.

أن الشرط في الحي ذات الإنسان.

والشرط ههنا ليس هو ذات المتحرك فقط، بل ذات المتحرك بصفة تلحق الذات وهو كونه متحركاً.

فإن المتحرك له ذات وجوهر، من كونه فرساً، أو سماء، أو ما شئت أن تسميه.

ويلحقه أنه متحرك.

وذاك الذات، هو غير المتحرك، وليس الإنسان كذلك.

= و ثامسطيوس وغيرها، وهو ما أورده الغزالي هنا. والرأي الثاني هو رأي الإسكندر الأفروديسي وغيره من المتأخرين الذين يرون أن المطلق هو الذي لا ضرورة في حكمه إلا على إحدى الجهات الأربع بعد الجهتين الأوليين، فكأن المطلق عند هؤلاء ما يكون الحكم فيه موجوداً وليس يجب دائماً ما دام ذات المحكوم عليها موجودة، بل وقتاً ما. (انظر النجاة: ص ٢٣ ـ ٢٤).

(١) الضروري المطلق هو الذي لا شرط فيه، ومثاله ما ضربه الغزالي آنفاً وهو قولنا «الله حيّ». فالله لم يزل ولا يزال كذلك، فوجوده دائم. ولكن الضروري بإطلاق لا يقتصر على الأشياء التي وجودها دائم، بل يشمل أيضاً الأشياء التي عدمها دائم؛ وهو ما أشار إليه ابن رشد في تعريفه للضروري المطلق (انظر: تلخيص منطق أرسطو، ص ٩٨).

(٢) أضفناها من أجل مزيد الدقة في التعريف. لأن الشرط هنا صفة تكوّن ذات الموضوع، لا صفة تلحق الموضوع مقيداً بحال ما. والمصنف يشير إلى هذا الفرق بعد أسطر.

الثالث: ما يشترط فيه وقت مخصوص:

إما معين أو غير معين[1].

فإن قولنا:

القمر بالضرورة منخسف.

مقيد بوقت معين، وهو وقت وقوعه في ظل الأرض[2]، محجوباً بذلك عن ضوء الشمس.

وقولنا: الإنسان بالضرورة متنفس.

فمعناه: أنه في بعض الأوقات[3]، وذلك البعض غير متعين.

فإن قال قائل: وهل يتصور (دائم) غير (ضروري)؟

قلنا: نعم.

أما في الأشخاص: فظاهر، كالزنجي؛ فإنك قد تقول: إنه أسود البشرة، ما دام موجود البشرة.

وليس أسود البشرة، ما دام موجود البشرة.

وليس السواد لبشرته ضروريًّا، ولكنه قد اتفق وجوده لها، على الدوام[4].

ولنسم هذه القضية وجودية[5].

وأما في الكليات: فكقولنا:

كل كوكب إما شارق، أو غارب.

فإنه في كل ساعة كذلك.

وليس ذلك ضروريًّا في وجود ذاته؛ إذ ليس كالحيوان للإنسان.

فافهم.

القسمة الخامسة للقضية: باعتبار نقيضها

اعلم أن فهم النقيض في القضية تمس إليه الحاجة في النظر.

---

(١) المشروطة بوقت معين تسمى الوقتية، والمشروطة بوقت غير معين تسمى المنتشرة. (انظر: المنطق الصوري والرياضي، ص ٩٧).

(٢) أي حين يتوسط بين الشمس والأرض.

(٣) قوله «في بعض الأوقات» يريد أن إخراج النفس بوضوح يتم في بعض الأوقات فقط. (انظر المرجع السابق، ص ٩٧).

(٤) كون الزنجي أسود البشرة عَرَضٌ ملازم فحسب، وليس مقوماً لماهية الإنسان.

(٥) ويسميها مناطقة العصور الوسطى «الواقعية» (المنطق الصوري والرياضي، ص ٩٦).

فربما لا يدل البرهان على شيء، ولكن يدل على إبطال نقيضه، فيكون كأنه قد دل عليه.

وربما يوضع في مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالته ما لم يرد إلى نقيضه، فإذا لم يكن النقيض معلوماً، لم تحصل هذه الفوائد.

وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة، وليس كذلك؛ فإن التساهل فيه مثار الغلط في أكثر النظريات.

والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب، على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة.

فإنا إذا قلنا:

العالم حادث.

وكان صادقاً، كان قولنا:

العالم ليس بحادث.

كاذباً. وكذا قولنا:

قديم، إذا عنينا بالقديم نفي الحادث.

فمهما دللنا على أحدهما، فقد دللنا على الآخر، ومهما قلنا أحدهما، فكأنا قد قلنا الآخر.

فهما متلازمان على هذا الوجه[1].

ولكن للتناقض شروط ثمانية، فإذا لم تراع الشروط، لم يحصل التناقض:

الأول: أن تكون إحدى القضيتين سالبة، والأخرى موجبة، كقولنا:

العالم حادث. العالم ليس بحادث.

فإنا إذا قلنا:

العالم حادث. العالم حادث.

---

(١) من الجدير بالذكر أن المنطق الأرسطي الصوري يقوم على أساس قانون عدم التناقض الذي يقول إنه لا يوجد بين الشيئين المتناقضين وسط، فلا وسط بين السلب والإيجاب؛ ولهذا لا يقول بنوع ثالث من الأحكام من حيث الكيف، بل يقول إن القضايا إما سالبة وإما موجبة فقط. أما المنطق المتعالي، وهو الذي يقوم على أساس الوجود، فيضطر إلى النظر إلى تطورات أحوال الوجود ابتداءً من السلب حتى الإيجاب. ولما كان في الوجود وسط بين الوجود والعدم هو التغير والصيرورة، فقد قال أيضاً بوجود نوع ثالث يناظر هذا القسم الثالث من الوجود وهو الأحكام اللامحدودة. (انظر المرجع السابق: ص ١٠٥، ١٠٦).

فلا يتناقضان[1].

الثاني: أن يكون موضوع المقدمتين واحداً، فإذا تعدد لم يتناقضا، كقولنا:

العالم حادث. والباري ليس بحادث.

فإنهما لا يتناقضان.

وإنما يشكل هذا في لفظ مشترك؛ فإنا نقول:

العين أصفر. العين ليس بأصفر.

ونريد بأحدهما (الدينار) وبالآخر (العضو الباصر).

ونقول في الفقه:

الصغيرة مولّى عليها في بضعها. الصغيرة ليس مولّى عليها في بضعها.

ونريد بإحداهما (الثيب) وبالأخرى (البكر) على منهاج إرادة (الخاص) بـ (العام) ويكون الموضوع متعدداً، فلا يحصل التناقض.

الثالث: أن يكون المحمول واحداً؛ فإن قولنا:

الإنسان مخلوق. الإنسان ليس بحجر.

لا يتناقضان.

ويشكل ذلك في المحمول المشترك، كقولنا:

المكره على القتل مختار. والمكره على القتل ليس بمختار، ولكنه مضطر.

ولا يتناقضان؛ فإن المختار يطلق على معنيين مختلفين، فهو مشترك:

فقد يراد به القادر على الترك.

وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته.

ومهما كان اللفظ مشتركاً، كان (الموضوع) أو (المحمول) أكثر من واحد في الحقيقة، وفي الظاهر يظن أنه واحد. والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ.

الرابع: أن لا يكون (المحمول) في جزأين مختلفين من الموضوع، كقولنا:

النوبي أبيض. النوبي ليس بأبيض.

أو هو أبيض الأسنان. وليس بأبيض البشرة.

وفي الفقه نقول:

---

(١) كذلك إذا قلنا: «كل إنسان ناطق» و «بعض الإنسان ناطق» فلا يتناقضان، لأن كلتا القضيتين صادقتان. وإذا قلنا: «بعض الإنسان ليس بحيوان» و «كل إنسان ليس بحيوان» فلا يتناقضان أيضاً، لأن كلتيهما كاذبتان.

السارق مقطوع. السارق ليس بمقطوع.
أي مقطوع اليد، ليس بمقطوع الرجل والأنف.
الخامس: أن لا يختلف ما إليه الإضافة، في المضافات، كقولنا:
الأربعة نصف. الأربعة ليست نصفاً.
أي هي نصف الثمانية، وليست نصف العشرة[1]، فلا تناقض.
وكذلك قولنا:
زيد أب. زيد ليس بأب.
أي أب لعمرو. وليس بأب لخالد.
وفي الفقه نقول:
المرأة مولى عليها. المرأة ليس مولى عليها.
أي مولى عليها في البضع، لا في المال.
وقد يضاف إلى البضع كلاهما، ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول؛ فإن أبا حنيفة يقول:
مولى عليها؛ إذ يتولى نكاحها، شرعاً، استحباباً أو إيجاباً.
وليس عليها مولى، أي تستقل بنفسها، ولا تجبر على العقد.
وهذه المعاني يجب مراعاتها، لا للنقيض فقط، ولكن لجميع أنواع القياس أيضاً.
وعلى ذلك فقول بعض فقهاء الشافعية:
المرأة مولى عليها، فلا تلي أمر نفسها.
نتيجة غير لازمة.
فإن أبا حنيفة يقول:
قولكم: إنها مولى عليها.
إن أردتم به أنها لا تلي أمر نفسها، أو الولي يجبرها.
فهذا عين المطلوب في محل النزاع، فجعله مقدمة في القياس مصادرة.
وإن أريد به أن الوالي يتولى عقدها استحباباً، أو إيجاباً، فلا يلزم من هذا، أن لا ينعقد عقدها، إذا تعاطته على خلاف الاستحباب.

---

(١) وتوضع القضيتان على الشكل التالي: «الأربعة نصف بالإضافة إلى الثمانية» و«الأربعة ليست نصفاً بالإضافة إلى العشرة».

السادس: أن لا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين، كقولنا:

الماء في الكوز مروٍ ومطهر. وليس بمروٍ ولا مطهر.

ونريد أنه مُرْوٍ بالقوة، وليس بمرو بالفعل[١].

ولاختلاف جهة الحمل، لم يتناقض الحكمان.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

وهو نفي للرمي، وإثبات له. ولكن ليست جهة النفي، جهة الإثبات، فلم يتناقضا.

وهذا أيضاً مما يغلط كثيراً في الفقهيات.

السابع: أن لا يكون في زمانين مختلفين، كقولنا:

الصبي له أسنان. ونعني به بعد الفطام.

والصبي لا أسنان له. ونعني به في أول الأمر.

ونقول في الفقه:

الخمر كانت حراماً. ونعنى به في الأعصار السابقة.

وكانت حلالاً. ونعني به قبل نزول التحريم.

وبالجملة: ينبغي أن لا تخالف إحدى القضيتين، الأخرى، إلا في الكيف فقط، فتسلب إحداهما، ما أوجبته الأخرى[٢].

على الوجه الذي أوجبته[٣].

وعن الموضوع الذي وضعته بعينه[٤].

على ذلك النحو[٥].

وفي ذلك الوقت[٦].

---

(١) القوة يراد بها «القابلية والإمكان»، فمثلاً حين يقال لطفل رضيع: هذا طبيب، إنما هو لتوفره على القوة والقابلية لأن يكون في المستقبل طبيباً. والفعل يراد به التحقق في الزمن الحاضر، فحينما يقال: زيد طبيب، يعني أنه الآن طبيب.

(٢) ويسمى شرط الاتحاد الاختلاف في الكيف (الإيجاب والسلب).

(٣) وهما شرط الاتحاد في الموضوع، وشرط الاتحاد في المحمول.

(٤) ويسمى شرط الاتحاد في الكل والجزء.

(٥) وهو شرط الاتحاد في الإضافة.

(٦) وهو شرط الاتحاد في الزمان.

وبتلك الجهة[1].

فـإذ ذاك يقتسمان الصدق والكذب.

فإن تخلف شرط، جاز أن يشتركا في الصدق، أو في الكذب.

الثامن: وهذا في القضية التي موضوعها كلي ـ على الخصوص ـ فإنه يزيد في التي موضوعها كلي أن تختلف القضيتان بالجزئية والكلية، مع الاختلاف في السلب والإيجاب، حتى يلزم التناقض لا محالة، وإلا أمكن أن يصدقا جميعاً، كالجزئيتين في مادة الإمكان، مثل قولنا:

بعض الناس كاتب	بعض الناس ليس بكاتب.

وربما كذبتا جميعاً، كالكليتين في مادة الإمكان، كقولنا:

كل إنسان كاتب. وليس واحد من الناس كاتباً.

فالتناقض إنما يتم في المحصورات بعد الشروط التي ذكرناها[2]، إن كانت:

إحدى القضيتين كلية.

والأخرى جزئية.

ليكون تناقضها ضروريًا.

ولنمتحن المواد كلها، ولنضع الموجبة أولاً كلية، فنقول:

كل إنسان حيوان.	ليس بعض الناس بحيوان.
كل إنسان كاتب.	ليس بعض الناس بكاتب.
كل إنسان حجر.	ليس بعض الناس بحجر.

فنجد لا محالة إحدى القضيتين صادقة، والأخرى كاذبة.

ولنمتحن السالبة الكلية، فنقول:

ليس واحد من الناس حيواناً.	بعض الناس حيوان.
ليس واحد من الناس بحجر.	بعض الناس حجر.
ليس واحد من الناس بكاتب.	بعض الناس كاتب.

فبالضرورة يقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد.

---

(١) ويسمى أيضاً شرط الاتحاد في القوة والفعل.

(٢) هناك شرطان لم يذكرهما الغزالي: ١ ـ شرط الاتحاد في المكان. فلو اختلفت القضيتان في المكان لم تتناقضا، مثل قولنا: الأرض مخصبة في الريف ـ الأرض ليست بمخصبة في البادية. ٢ ـ الاتحاد في الشرط. فلو اختلفت القضيتان في الشرط لم تتناقضا، مثل قولنا: الطالب ناجح إن اجتهد ـ الطالب غير ناجح إن لم يجتهد.

فإن قيل: فالكليتان في مادة الوجوب والامتناع أيضاً يقتسمان الصدق والكذب.

قلنا: نعم ولكن لا يعرف ذلك إلا بعد معرفة نسبة المحمول إلى الموضوع؛ أنه ضروري أم لا.

وإذا راعيت الشروط التي ذكرناها، علمت التناقض قطعاً، وإن لم تعرف تلك النسبة فإنه، كيفما كان الأمر، يلزم التناقض.

القسمة السادسة للقضية: باعتبار عكسها

اعلم أنا نعني بالعكس أن يجعل (المحمول) من القضية (موضوعاً) و (الموضوع) (محمولاً) مع حفظ الكيفية[1]، وبقاء الصدق[2] بحاله[3].

فإن لم يبق الصدق سمي انقلاباً، لا انعكاساً.

والقضايا في عنصرها أربعة[4]:

---

(١) أي السلب والإيجاب.

(٢) قال ابن سينا في النجاة (ص ٢٧): «العكس هو تصيير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء السلب والإيجاب بحاله والصدق والكذب بحاله» بينما الغزالي هنا اشترط بقاء الصدق بحاله فقط ولم يشر إلى ضرورة بقاء الكذب بحاله. وقوله هو الصواب، لأنه إذا كانت القضية الأصلية صادقة وموجبة أو سالبة، وجب أن تكون القضية المعكوسة صادقة وموجبة أو سالبة. أما إذا كانت القضية الأصلية كاذبة، فلا يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم؛ فقولنا: «كل حيوان إنسان» كاذب، ولكن عكسه وهو «بعض الإنسان حيوان» أو «كل إنسان حيوان» صادق. في حين أن صدق الملزوم يستحيل معه كذب اللازم.

(٣) أشار الغزالي هنا إلى ضرورة حفظ الكيفية في القضية الأصلية والقضية المعكوسة حتى يكون العكس صحيحاً. ولكنه لم يشر إلى الشرط الآخر، وهو ما يسمى بالاستغراق التام، إلا إشارة عابرة عند كلامه عن الموجبة الكلية. وقاعدة الاستغراق التام ضرورية للعكس، وتقول: لا ينبغي لحدّ أن يستغرق في القضية المستدل إليها ما لم يكن مستغرقاً في القضية الأصلية. واستغراق حد في قضية معناه أن يكون الحمل متعلقاً بكل الأفراد الذين يدل عليهم اللفظ أو الحد. وعدم الاستغراق معناه أن الحمل ينطبق على جزء غير معين من الحد. فإذا قلنا مثلاً: «كل إنسان فان» فإننا نجد أن الحمل هنا ينطبق على كل أفراد الإنسان، أي على كل أفراد الموضوع، بينما لفظ «إنسان» لا يشمل جميع «الفانين» وعلى هذا فإن الموضوع هنا مستغرق دون المحمول.

(٤) تجدر الإشارة إلى أن هاملتون يرى بأن للمحمول كمّاً معيناً كالموضوع، لذا فهو يقسم القضية إلى ثمانية أنواع:

١ ـ موجبة كل كلية: وهي التي يكون فيها كل من الموضوع والمحمول مستغرقاً، ومثالها «كل مثلث هو كل ذي ثلاثة أضلاع».

٢ ـ موجبة كل جزئية: وهي التي موضوعها مستغرق ومحمولها غير مستغرق، ومثالها: «كل إنسان هو بعض الفانين».

٣ ـ موجبة جزء كلية: وفيها يكون الموضوع جزئياً والمحمول كلياً، ومثالها: «بعض الأشكال الهندسية هي كل الأشكال المتساوية الاضلاع».

=

الأولى: السالبة الكلية، وتنعكس مثل نفسها بالضرورة، فإنك تقول:
لا إنسان واحد، طائر[1].
ويلزم أنه:
لا طائر واحد، إنسان.
وتقول:
لا طاعة واحدة، معصية[1].
فيلزم أنه:
لا معصية واحدة، طاعة.
ولزوم هذا ظاهر، ولكن تحريره أنه:
إن لم يلزم أنه:
لا طائر واحد، إنسان؛ فإنما لا يلزم لأنه يمكن أن يكون بعض الطائر إنساناً.
فإن أمكن ذلك، بطل قولنا:
لا إنسان واحد، طائر.
لأن ذلك الطائر يكون إنساناً.
فيكون ذلك الإنسان طائراً.
فيرتفع الصدق من قولنا:

= ٤ ـ موجبة جزء جزئية: وهي التي يكون فيها كل من الموضوع والمحمول غير مستغرق، ومثالها: «بعض الأشكال المتساوية الأضلاع هي بعض الأشكال الهندسية».
٥ ـ سالبة كل كلية: وهي التي يستبعد فيها كل المحمول عن كل الموضوع، ومثالها: «لا واحد من المسلمين بأي واحد من المسيحيين».
٦ ـ سالبة كل جزئية: وهي التي يسلب فيها الموضوع كله عن جزء فقط من المحمول، ومثالها: «لا واحد من الناس هو بعض الثدييات».
٧ ـ سالبة جزء كلية: وهي التي يكون فيها جزء من الموضوع مسلوباً عن كل الموضوع، ومثالها: «بعض الثدييات ليست أي ذوات الأربع».
٨ ـ سالبة جزء جزئية: وهي التي يكون فيها جزء من المحمول مسلوباً عن جزء من الموضوع، ومثالها: «بعض ذوات الأربع ليست بعض الثدييات».

(١) نرى في هذه القضية استغراق كلّ من الحدين استغراقاً تامّاً، بمعنى أن الحكم يقع على كل أفراد الموضوع كما يقع على كل أفراد المحمول. فإذا حولنا الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، يتكون لدينا نتيجة هي عبارة عن قضية كلية سالبة. ويمكن التعبير عن ذلك رمزياً بالصيغة التالية:
لا واحد من أ هو ب (القضية الأصلية).
لا واحد من ب هو أ (القضية المعكوسة).

لا إنسان واحد، طائر.
وقد وضعتها صادقة[1].
والثانية: الموجبة الكلية.
وتنعكس موجبة جزئية، فقولنا:
كل إنسان حيوان.
ينعكس إلى أن:
بعض الحيوان إنسان[2].
ولا ينعكس كليًّا؛ لأن المحمول وهو الحيوان يمكن أن يكون أعم من الموضوع[3]، فيفضل طرف منه عن الموضوع الذي هو الإنسان في مثالنا، فلا يمكن أن يقال: كل حيوان إنسان.
إذ من الحيوانات غير الإنسان، كالفرس ونحوه من سائر الأنواع الأخرى.
والثالثة: السالبة الجزئية.
وهي لا تنعكس أصلاً؛ فإنا نقول:
حيوان ما ليس بإنسان[4].
فهو صادق، وعكسه:
إنسان ما ليس بحيوان[5].
غير صادق،

---

(١) يحرر ابن سينا لزوم انعكاس السالبة الكلية مثل نفسها بقوله: «إذا قلنا قلنا لا شيء من (ب أ) صدق لا شيء من (أ ب) وإلا فليكذب لا شيء من (أ ب) وليصدق نقيضه وهو أن بعض (أ ب) ولنفرض أن ذلك البعض شيئاً معيناً وليكن (ج) فيكون ذلك الشيء الذي هو (ج أ) و (ب) فيكون ذلك الباء (أ) وكان لا شيء من (ب أ) هذا خلف. (انظر: النجاة: ص ٢٧، ٢٨).

(٢) صيغتها الرمزية:
كل أ هو ب (القضية الأصلية).
بعض ب هو أ (القضية المعكوسة).
ونلاحظ هنا أن القضية الأخيرة أضعف، لأنها ليست مساوية للقضية الأصلية وبالتالي يتعذر أن نعود منها إلى الأصل. ولذلك قيل إن القضية الموجبة الكلية لا تؤدي إلا إلى عكس ناقص، ويطلق عليه بالمصطلح اللاتيني «عكس بالعرض» Per Accidens. (انظر محمد فتحي الشنقيطي: المنطق ومناهج البحث، ص ٩٢).

(٣) راجع حاشية (٣) ص١٠١.

(٤) يريد: بعض الحيوان ليس بإنسان.

(٥) يريد: بعض الإنسان ليس بحيوان.

ولا قولنا:
كل إنسان ليس بحيوان.
يصح أن يكون عكساً لهذه؛ فلا تنعكس لا إلى كلية، ولا إلى جزئية[1].
والرابعة: الموجبة الجزئية.
وتنعكس مثل نفسها، أعني موجبة جزئية، فقولنا:
بعض الناس كاتب.
يلزم منه أن:
بعض الكاتب إنسان[2].
فإن قلت: إنه يلزم منه أن:
كل كاتب إنسان.
فاعلم: أن ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئي، من حيث أنه إيجاب جزئي، بل من حيث عرفت من خارج أنه:
لا كاتب سوى الإنسان.
وإلا فمن الموجبة الجزئية، ما لا يصدق انعكاسه كليًّا؛ إذ تقول:
بعض الإنسان أبيض.
ولا يمكنك أن تقول:
كل أبيض إنسان.
بل اللازم:

---

(١) وتحرير ذلك أن نقول: إذا أخذنا القضية السالبة الجزئية التالية «بعض الحيوان ليس بإنسان» فإننا نرى أن المحمول مستغرق فيها، لأن الحكم يفصل جزءاً غير معين من الموضوع فصلاً تاماً عن المحمول. فإذا طبقنا قاعدتي العكس وهما الكيف والاستغراق، نلاحظ أنه ينبغي أن تكون القضية المعكوسة لهذه القضية: أولاً سالبة (تبعاً لقاعدة الكيف) وثانياً أن لا تفيد استغراق محمولها لأنه كان موضوعاً في القضية الأصلية ولم يكن مستغرقاً (تبعاً لقاعدة الاستغراق). فعكس القضية السالبة الجزئية «بعض الحيوان ليس بإنسان» هو «بعض الإنسان ليس بحيوان» وهي قضية كاذبة، لأنها تفيد استغراق محمولها وهو ما لم يكن مستغرقاً في القضية الأصلية. لأنه كان يشكل فيها الموضوع الذي لم يكن مستغرقاً، ولأنه إذا صدق قولنا «بعض الحيوان ليس بإنسان» فإنه لا يصدق عكسه وهو «بعض الإنسان ليس بحيوان» وذلك لصدق نقيضه وهو «كل إنسان حيوان».

(٢) صيغتها الرمزية:
بعض أ هو ب (القضية الأصلية).
بعض ب هو أ (القضية المعكوسة).

بعض الأبيض إنسان.

ولأجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك، عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة إلى المبهمات، وأعلموها بالحروف المعجمة، وجعلوا المحمول معرفاً بـ (الباء) والموضوع بـ (الألف) وقالوا:

كل (أ) (ب).

أي هما شيئان مبهمان مختلفان سميناهما بهذين الاسمين، فيلزم منه:

بعض (ب) (أ).

فقولنا:

لا شيء من (أ) (ب).

يلزم منه:

بعض (ب) (أ).

وإيضاح ذلك بين، فلسنا نطنب، وإنما افتقرنا إلى معرفة العكس؛ فإن بعض المقاييس يظهر وجه إنتاجها بالعكس. وربما ينتج القياس شيئاً، ومطلوبنا عكسه.

فيستبين بهذا أنه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية، فقد أنتج أيضاً عكسها.

وكذا في سائر الأقسام.

والله أعلم بالصواب.

كتاب القياس

كتاب القياس

اعلم أنا إذا فرغنا من (مقدمات القياس) وهو بيان المعاني المفردة، ووجوه دلالة الألفاظ عليها، وكيفية تأليف المعاني بالتركيب الخبري، المشتمل على (الموضوع) و(المحمول) المسمى قضية، وأحكامها وأقسامها، فجدير بنا أن نخوض في بيان القياس: فإنه التركيب الثاني؛ لأنه نظرٌ في تركيب القضايا ليصير قياساً، كما كان الأول نظراً في تركيب المعاني ليصير قضية. وهذا هو التركيب الواجب في المركبات.

فباني البيت ينبغي له أن يسعى أولاً للجمع بين المفردات، أعني (الماء) و(التراب)و(التبن) فيجمعها على شكل مخصوص ليصير (لَبِناً) ثم يجمع (اللبنات) فيركبها تركيباً ثانياً.

كذلك ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كل مركب.

وكما أن اللبن لا يصير إلا بمادة وصورة:

المادة: التراب وما فيه.

والصورة: هو التربيع الحاصل بحصره في قالبه.

كذلك القياس المركب له:

مادة وصورة

المادة: هي المقدمات اليقينية الصادقة، فلا بد من طلبها ومعرفة مداركها.

والصورة: هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص، ولا بد من معرفته[1]. فانقسم النظر فيه إلى أربعة فنون:

---

(١) يعترض ابن تيمية على قول المناطقة بضرورة تعلم صورة القياس، فيقول في كتابه نقض المنطق (ص ٢٠٠ ، ٢٠١): «لا نزاع أن المقدمتين إذا كانتا معلومتين وألّفتا على الوجه المعتدل أنه يفيد العلم بالنتيجة. وقد جاء في صحيح مسلم مرفوعاً: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» لكن هذا لم يذكره النبي ﷺ ليستدلّ به على منازع ينازعه، بل التركيب فيه هذا كما قال أيضاً في الصحيح: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» أراد أن يبين لهم أن جميع المسكرات داخلة في مسمى الخمر الذي حرمه الله. فهو بيان لمعنى الخمر، وهم قد علموا أن الله حرم الخمر وكانوا يسألونه عن أشربة من عصير العنب، كما في الصحيحين عن أبي موسى أنه ﷺ «سئل عن شراب يصنع من الذرة يسمى المِزْر، وشراب يصنع من العسل يسمى البِتْع. وكان قد أوتي =

المادة والصورة

والمغلطات في القياس وفصول متفرقة هي من اللواحق

= جوامع الكلم، فقال: كل مسكر حرام» فأراد أن يبين لهم بالكلمة الجامعة ـ وهي القضية الكلية ـ أن كل مسكر خمر. ثم جاء بما كانوا يعلمونه من أن كل خمر حرام حتى يثبت تحريم المنكر في قلوبهم، كما صرح به في قوله «كل مسكر حرام» ولو اقتصر على قوله «كل مسكر حرام» لتأوله متأول على أنه أراد القَدَح الآخر كما تأوله بعضهم [وهم أهل الكوفة الذي لا يحرمون عصير غير العنب إلا بمقدار ما يسكر]؛ ولهذا قال أحمد: قوله «كل مسكر خمر» أبلغ. فإنهم لا يسمون القدح الآخر خمراً. ولو قال «كل مسكر خمر» فقط لتأوله بعضهم على أنه يشبه الخمر في التحريم، فلما زاد «وكل خمر حرام» علم أنه أراد دخوله في اسم الخمر التي حرمها الله.
والغرض هنا: أن صورة القياس المذكورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم، بل هي عند الناس بمنزلة الحساب، ولكن هؤلاء يطولون العبارات ويغربونها».

النظر الأول

في صورة القياس

والقياس: أحد أنواع الحجج.

والحجة: هي التي يُؤتَى بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية؛ وهي ثلاثة أقسام:

قياس واستقراء وتمثيل[1].

والقياس أربعة أنواع:

حملي وشرطي متصل

وشرطي منفصل وقياس خلف.

ولنسم الجميع: أصناف الحجة.

وحد القياس: أنه قول مؤلف، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً[2].

---

(١) التمثيل هو الذي يسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون ردّ الغائب إلى الشاهد. وهو «التشبيه» عند البيانيين.

(٢) المراد بـ «ون مؤلف» أي مركب، والقول ها هنا هو جنس القياس وأريد به القول الجازم. وقوله «إذا سلّم» إشارة إلى أن تلك القضايا يجب أن لا تكون مسلّمة في نفسها، بل يجب أن تكون بحيث لو سُلّمت لزم عنها قول آخر ليندرج في الحد القياس الصادق المقدمات وكاذبها. وقوله «من القضايا» أي ما فوق قضية واحدة ليتناول القياس البسيط المؤلف من قضيتين والقياس المركب من أكثر من قضيتين. وقوله «لزم عنه» ليخرج منه الأقاويل التي لا يلزم عنها الشيء لزوماً ضرورياً، كالاستقراء والتمثيل والمقاييس التي تنتج السلب مرة والإيجاب مرة. وقوله «لذاته» أراد به أن يكون القياس تاماً وهو ألا ينقصه شيء يكون به قياساً. وقوله «قول آخر» أراد به أن القول اللازم يجب أن يكون مغايراً لكل واحد من هذه المقدمات. (انظر: تلخيص منطق أرسطو، ص ١٣٩، ١٤٠. والنجاة: ص ٣١، والمنطق الصوري والرياضي: ص ١٥٨، ١٥٩). ويقول د. عبد الرحمن بدوي: «ونحن نقول في التعريف: قول مؤلف من قضايا متى سلمت... الخ. هذا قد يشعر بأن الأصل هو أن تعطى المقدمات أولاً، ثم يقوم الإنسان باستخلاص النتائج، أعني أن القياس عملية استخلاص نتائج. والواقع أن القياس ليس هذا فحسب، فقد يكون لدي مطلوب أريد البرهنة عليه فأبحث له عن مقدمات تثبته، فيكون هو المعطى أولاً لا المقدمات. ولهذا فإن القياس هو بالأحرى عملية البحث عن البرهان، أولى من أن يكون عملية استخلاص النتائج» (المنطق الصوري والرياضي: ص ١٦٠، ١٦١).

وإذا أوردت القضايا في الحجة، سميت عند ذلك (مقدمات).

وتسمى (قضايا) قبل الوضع.

كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم (مطلوباً) وبعد اللزوم (نتيجة).

وليس من شرط في أن يسمى (قياساً) أن يكون مسلم القضايا، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة.

وربما تكون القضايا غير واجبة التسليم، ونحن نسميه (قياساً) لكونه بحيث لو سلم للزمت النتيجة.

فلنبدأ بـ (الحملي) من أنواع القياس والحجج.

الصنف الأولى: القياس الحملي، الذي قد يسمى (قياساً اقترانيًّا)[1] وقد يسمى (جزميًّا). وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا:

كل جسم مؤلف. وكل مؤلف محدث.

فيلزم منه أن:

كل جسم محدث.

فهذا قياس مركب من مقدمتين[2]، وكل مقدمة تشتمل على (موضوع) و (محمول) فيكون مجموع الآحاد التي تنحل إليه هذه المقدمات أربعة، إلا أن واحداً منها يتكرر [فيها][3] فيكون المجموع إذن ثلاثة، وهو أقل ما ينحل إليه قياس، إذ أقل ما يلتئم منه القياس مقدمتان.

وأقل ما ينتظم منه المقدمتان معنيان:

أحدهما: موضوع.

والآخر: محمول.

ولا بد أن يكون واحد مكرراً مشتركاً بين المقدمتين؛ فإنه إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان، ولم يتداخلا، ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة.

فإذا قلت: كل جسم مؤلف.

---

(١) سمي اقترانياً لاقتران الحدود فيه بلا استثناء. (انظر: محمد الصبان: حاشية الصبان على شرح الشيخ الملوي على متن السلم في علم المنطق، ص ١١١ ـ القاهرة، ١٣٠٥ هـ).

(٢) تعريف المقدمة أنها: قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء. (انظر: النجاة، ص ٢٢. وتلخيص منطق أرسطو: ص ١٣٧).

(٣) في الأصل «منها».

ولم تتكلم في المقدمة الثانية، عن (الجسم) ولا عن (المؤلف) بل قلت مثلاً: كل إنسان حيوان..

لم تلزم نتيجة من المقدمتين.

فإذا عرفت انقسام كل قياس إلى ثلاثة أمور مفردة، فاعلم أن هذه المفردات تسمى حدوداً[1]، ولكل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد، ليتميز عن غيره.

أما الحد المشترك، فيسمى (الحد الأوسط).

وأما الآخران فيسمى أحدهما (الحد الأكبر) والآخر (الأصغر).

والأصغر هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة.

والأكبر هو الذي يكون محمولاً فيها.

وإنما سمي أكبر؛ لأنه يمكن أن يكون أعم من الموضوع، وإن أمكن أن يكون مساوياً.

وأما الموضوع فلا يتصور أن يكون أعم من المحمول[2]، وإذا وضع كذلك كان الحكم كاذباً، كقولك: كل حيوان إنسان؛ فإنه كاذب، وعكسه صادق.

---

(١) يعرف ابن رشد الحد بقوله: «الحد يُدلّ به... على الشيء الذي تنحل إليه المقدمة مما هو جزء ضروري في كونها مقدمة» (تلخيص منطق أرسطو: ص ١٣٩). ويعرفه ابن سينا بقوله: «الحد هو ما تنحلّ إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة» (النجاة: ص ٢٢).

(٢) يقول د. عبد الرحمن بدوي: «ولكن هذه النسبة ليست عامة في كل الأحوال، فمثلاً حينما تكون إحدى المقدمات سالبة أو جزئية تتغير النسبة. فمثلاً في القياس من الضرب Celarent:

لا ط هي ح
كل ع هي ط
―――――――
لا ع هي ح

نجد فيه أن الحد الأكبر أصغرها أفراداً، والأوسط أكبرها... وكذلك في القياس من الضرب Ferio:

لا ط هي ح
بعض ع هي ط
―――――――
ليس بعض ع هي ح

في هذا القياس الحد الأكبر أصغرها أفراداً، والأصغر أكبرها أفراداً» (انظر: المنطق الصوري والرياضي، ص ١٦٢، ١٦٣).

ولكننا لا نرى ما ذهب إليه الدكتور بدوي. فنحن لو مثلنا الضربين اللذين أوردهما بما يلي:

لا ط هي ح	كل إنسان خالد (مقدمة كبرى)
كل ع هي ط	كل عاقل إنسان (مقدمة صغرى)
لا ع هي ط	لا عاقل خالد (نتيجة)

=

ثم لما مست الحاجة إلى تعريف المقدمتين باسمين، ولم يمكن أن يشتق اسمهما من الحد الأوسط؛ لأنه مشترك فيهما، اشتق اسمهما من الحدين الآخرين.

فسمي الذي فيه الحد الأكبر ـ وهو محمول النتيجة ـ مقدمة كبرى.

والذي فيه موضوعها ـ وهو الحد الأصغر ـ مقدمة صغرى.

فالقياس الذي أوردناه مثالاً فيه ثلاثة حدود:

الجسم والمؤلف والمحدث

و (المؤلف) هو الحد الأوسط.

و (الجسم) هو الأصغر.

و (المحدث) هو الحد الأكبر.

وقولنا:

كل جسم مؤلف.

هي المقدمة الصغرى[1].

وقولنا:

كل مؤلف محدث.

هي المقدمة الكبرى.

واللازم عنه، هو التقاء الحدين الواقعين على الطرفين، وهو:

المطلوب؛ أولاً.

= لا ط هي ح — لا إنسان خالد (مقدمة كبرى)

بعض ع هي ط — بعض الحيوان إنسان (مقدمة صغرى)

ليس بعض ع هي ح — ليس بعض الحيوان بخالد (نتيجة)

ففي المثال الأول قال الدكتور بدوي إن الحد الأكبر أصغرها أفراداً، معتبراً لفظة «خالد» الحد الأكبر، ولفظة «إنسان» الحد الأوسط، ولفظة «عاقل» الحد الأصغر؛ ولكنه لم يأخذ بعين الاعتبار الرابطة التي تعتبر جزءاً من الموضوع، فرأى في النتيجة «لا عاقل خالد» أن الخالدين أقل من العقلاء وهو صحيح؛ ولكننا إذا نظرنا إلى الموضوع في النتيجة على أنه «لا عاقل» وليس فقط «عاقل» لرأينا أن «خالد» هنا أكثر عدداً من «لا عاقل»، لأن «لا عاقل» تساوي صفراً بين العقلاء. و «خالد» يقال عليه أنه الله وحده، فالواحد أكثر من الصفر. وكذلك القول في المثال الثاني أيضا.

(١) تجدر الإشارة إلى أن المناطقة الأوروبيين يضعون الكبرى أولاً ثم الصغرى ثم النتيجة، بينما يجعل المناطقة العرب الصغرى أولاً ثم الكبرى ثم النتيجة. وفي كلتا الحالتين لا تتأثر سلامة القياس البتة. ويقول ستانلي جيفونز Stanley Jevons إن إدراك صحة القياس يكون أسهل وأوضح إذا وضعت الصغرى أولاً.

والنتيجة، آخراً.
وهو قولنا:
فكل جسم محدث.
ومثاله من الفقه:
كل مسكر خمر.
وكل خمر حرام.
فكل مسكر حرام..
فـ (المسكر) و (الخمر) و (الحرام) حدود القياس.
و (الخمر) هو الحد الأوسط.
و (المسكر) هو الحد الأصغر.
و (الحرام) هو الحد الأكبر.
وقولنا:
كل مسكر خمر.
هي المقدمة الصغرى.
وقولنا:
كل خمر حرام.
هي المقدمة الكبرى.
فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة.

القسمة الثانية لهذا القياس: باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين

وهذه الكيفية تسمى شكلاً.
والحد الأوسط:
إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين، موضوعاً في الأخرى[1]، كما أوردناه من المثال، فيسمى (شكلاً أولاً)[1].
وإما أن يكون محمولاً في المقدمتين جميعاً، ويسمى (الشكل الثاني).
وإما أن يكون موضوعاً فيهما، ويسمى (الشكل الثالث)[1].

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن كثيراً من المناطقة يجعلون الشكل الأول ما كان الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أما ما كان الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فيجعلونه شكلاً رابعاً، وهو =

الشكل الأول[1]:

مثاله، ما أوردناه[2]. وحصول النتيجة منه بيِّن، وحاصله يرجع إلى أن الحكم على المحمول، حكم على الموضوع بالضرورة. فمهما حكم على (الجسم) بـ(المؤلف) فكل حكم يثبت لـ (المؤلف) فقد ثبت لا محالة لـ (الجسم) فإن (الجسم) داخل في المؤلف.

وإذا ثبت الحكم بالحدوث على المؤلف، فقد ثبت بالضرورة على الجسم.

وإنما احتيج إلى هذا، من حيث إن الحكم بالحدوث على الجسم، قد لا يكون بيناً بنفسه، ولكن يكون الحكم به على المؤلف، بيناً بنفسه، والحكم بالمؤلف الذي هو بين له.

فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين، وهو تعدي الحكم إلى المحكوم عليه.

ومهما عرفت أن الحكم على المحمول، حكم على الموضوع، فلا فرق بين أن يكون الموضوع جزئيًّا، أو كليًّا، ولا أن يكون المحمول سالباً، أو موجباً.

= شكل لا وجود له في الواقع، لأن الأضرب الخمسة التي يتألف منها ترجع إلى أضرب للأشكال الثلاثة الأخرى أسيئت صياغتها. وأرسطو لم يعرف هذا الشكل وإنما اخترعه كلوديوس جالينوس، ورجال العصور الوسطى اختلفوا فيه: منهم من رفضه، ومنهم من اعترف به، سواء بين المناطقة المسلمين والمسيحيين. ثم جاء لأشلييه lachelier فبرهن على أنه لا يوجد بالضرورة غير ثلاثة أشكال، ولا يمكن أن يوجد شكل رابع ضرورة. (انظر: المنطق الصوري والرياضي، ص ١٨١، ١٨٢).

(١) لتسهيل الأشكال وقواعد كل شكل ـ وبينها الشكل الرابع الذي أشرنا إليه في الحاشية السابقة ـ من المفيد حفظ هذه الأبيات الواردة في «السلم» (وقد نقلناها عن كتاب المنطق الصوري والرياضي: ص ١٨٦):

حمل بصغرى وضعه بكبرى ... يدعى بشكل أول ويدرى
وحمله في الكل ثانياً عرف ... ووضعه في الكل ثالثاً ألف
ورابع الأشكال عكس الأول ... وهي على الترتيب في التكمل
فحيث عن هذا النظام يعدل ... ففاسد النظام، أما الأول:
فشرطه الإيجاب في صغراه ... وأن ترى كلية كبراه
والثان: أن يختلفان في الكيف مع ... كلية الكبرى له شرط وقع
والثالث الإيجاب في صغراهما ... وأن ترى كلية إحداهما
ورابع عدم جمع الخستين ... إلا بصورة ففيها نسبتين:
صغراهما موجبة جزئية ... كبراهما سالبة كلية
فمنتج لأول أربعة ... كالثان ثم ثالث فستة
ورابع بخمسة قد أنتجا ... وغير ما ذكرته لن ينتجا

(٢) أي: كل جسم مؤلف. وكل مؤلف محدث. فكل جسم محدث. ونرى أن الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى.

فإنك لو أبدلت قولك:
كل جسم مؤلف.
بقولك:
بعض الموجود مؤلف.
لزم من قياسك أن بعض الموجود محدث.
ولو أبدلت قولك:
كل مؤلف محدث.
بقولك:
كل مؤلف محدث ليس بأزلي.
تعدى نفي الأزلية أيضاً إلى موضوع المؤلف، كما تعدى إثبات الحدوث، من غير فرق.
فيكون المنتج من هذا الشكل، بحسب هذا الاعتبار، أربع تركيبات[1]:

---

(١) التركيبات هي المعروفة بضروب أشكال القياس. وضروب القياس ناشئة عن اختلاف القضايا في الكم والكيف، فإذا اجتمعت القضايا ثلاثاً ثلاثاً كانت قرائن كل شكل كبيرة جداً. ولبيان ذلك نسمي الكلية الموجبة (ك)، والكلية السالبة (ل)، والجزئية الموجبة (م)، والجزئية السالبة (ن). فإذا جعلنا المقدمة الكبرى كلية موجبة حصلنا على الضروب التالية:

ك ك ك	ك ل ك	ك م ك	ك ن ك
ك ك ل	ك ل ل	ك م ل	ك ن ل
ك ك م	ك ل م	ك م م	ك ن م
ك ك ن	ك ل ن	ك م ن	ك ن ن

وهي ١٦ ضرباً، ونحصل أيضاً على ١٦ ضرباً باتخاذ (ل) مقدمة كبرى، وعلى ١٦ ضرباً بوضع (م) في محل (ل) أي باعتبارها مقدمة كبرى، وعلى ١٦ ضرباً أيضاً باتخاذ (ن) مقدمة كبرى. فلكل شكل من الأشكال ٦٤ ضرباً. ولما كانت الأشكال أربعة كان عدد الضروب الممكنة ٢٥٦؛ إلا أن هذه الضروب ليست منتجة كلها، فالمنتج في الشكل الأول أربعة ضروب، وفي الشكل الثاني أربعة ضروب، وفي الثالث ستة ضروب، وفي الرابع خمسة:
الشكل الأول: ك ك ك ـ ل ك ل ـ ك م م ـ ل م ن
الشكل الثاني: ل ك ل ـ ك ل ل ـ ل م ن ـ ك ن ن
الشكل الثالث: ك ك م ـ م ك م ـ ك م م ـ ل ك ن ـ ن ك ن ـ ل م ن
الشكل الرابع: ك ك م ـ ك ل ل ـ م ك م ـ ل ك ل ـ ل م ن
فالضروب المنتجة إذن ١٩ ضرباً. (انظر: د. جميل صليبا، المنطق ص٤٤، ٤٥ ـ منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٧).

الأول: موجبتان كليتان، كما سبق[1].

الثاني: موجبتان، والصغرى جزئية، كما إذا أبدلت قولك:

كل جسم مؤلف.

بقولك:

بعض الموجودات مؤلف[2].

الثالث: موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

وهو أن تبدل قولك: محدث.

بقولك: ليس بأزلي[3].

الرابع: موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

وهو أن تبدل الصغرى بالجزئية، والكبرى بالسالبة، فتقول مثلاً

موجود ما، مؤلف[4].

---

(١) ويمكن أن نرمز له كما يلي:
كل أ هو ب (مقدمة كبرى صغرى).
كل ب هو ج (مقدمة كبرى).
كل أ هو ج (نتيجة).

(٢) مثال هذا الضرب:
بعض الموجودات مؤلف (مقدمة صغرى).
كل مؤلف محدث (مقدمة كبرى).
بعض الموجودات محدث (نتيجة).
ونرمز له كما يلي:
بعض أ هو ب (مقدمة صغرى).
كل ب هو ج (مقدمة كبرى).
بعض أ هو ج (نتيجة).

(٣) مثال هذا الضرب:
كل جسم مؤلف (مقدمة صغرى).
لا مؤلف أزلي (مقدمة كبرى).
لا جسم أزلي (نتيجة).
ونرمز إليه كما يلي:
كل أ هو ب (مقدمة صغرى).
لا ب هو ج (مقدمة كبرى).
لا أ هو ج (نتيجة).

(٤) أي: بعض الموجود مؤلف.

ولا مؤلف واحد، أزلي[١].

فأما ما عدا هذه التركيبات، فلا تنتج أصلاً؛ لأنك إن فرضت:

سالبتين فقط. لا ينتظم منهما قياس؛ لأن الحد الأوسط إذا سلبته عن شيء فالحكم عليه بالنفي، أو بالإثبات، لا يتعدى إلى المسلوب عنه.

لأن السلب أوجب المباينة.

والثابت على المسلوب لا يتعدى إلى المسلوب عنه.

فإنك إن قلت:

لا إنسان واحد، حجر.

ولا حجر واحد، طائر.

فلا إنسان واحد، طائر.

فيرى هذه النتيجة صادقة، وليس صدقها لازماً عن هذا القياس.

فإنك لو قلت:

لا إنسان واحد، بياض.

ولا بياض واحد، حيوان.

فلا إنسان واحد، حيوان.

لم تكن النتيجة صادقة.

والشكل هو ذلك الشكل بعينه.

ولكن إذا سلبت الاتصال بين البياض والإنسان ـ لا أن بين الأبيض والإنسان مباينة ـ فالحكم على البياض لا يتعدى إلى الإنسان بحال.

فإذن لا بد أن يكون في كل قياس موجبة[٢]، أو ما في حكمها، وإن كانت الصيغة

---

(١) والنتيجة: ليس بعض الموجود أزلي.

ونرمز لهذا الضرب كما يلي:

بعض أ هو ب (مقدمة صغرى).

لا ب هو ج (مقدمة كبرى).

ليس بعض أ هو ج (نتيجة).

(٢) يشترط لصحة انعقاد القياس القواعد التالية:

١ ـ يجب أن يكون في القياس ثلاثة حدود فقط.

٢ ـ يجب أن لا تحتوي النتيجة على الحد الأوسط. وذلك لأن مهمة الحد الأوسط هي الربط بين الحدين البعيدين، وهذه المهمة تنتهي عند النتيجة، فلا يجب أن يذكر فيها. =

صيغة السلب مثلاً[1].

ولكن في هذا الشكل على الخصوص:

يشترط أن تكون الصغرى موجبة[2]، ليثبت الحد الأوسط للأصغر، فيكون الحكم على الأوسط حكماً على الأصغر.

ويجب أن تكون الكبرى كلية[3]، حتى ينطوي تحت الأكبر الحد الأصغر، لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط؛ فإنك إذا قلت:

كل إنسان حيوان.

وبعض الحيوان فرس.

فلا يلزم أن يكون كل إنسان فرساً.

= ٣ ـ يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً، على الأقل، مرة واحدة. لأنه إن لم يكن مستغرقاً، أي مشيراً إلى كل الأفراد الصادق عليها، فإن من الممكن أن نشير في المقدمة الكبرى إلى جزء غير الجزء المشار إليه في المقدمة الصغرى، وحينئذ لا يقوم بوظيفته، وهي الربط بين الحدين البعيدين، فلا ينعقد القياس.

٤ ـ يجب أن لا يستغرق حد في النتيجة لم يكن مستغرقاً من قبل في المقدمات (راجع حاشية٣ من ص١٠١).

٥ ـ لا إنتاج بين سالبتين (وهو ما أشار إليه الغزالي هنا بقوله: لا بد أن يكون في كل قياس موجبة).

٦ ـ القضيتان الموجبتان لا تنتجان قضية سالبة. لأنه إذا كان حدا النتيجة مرتبطين بثالث، فلا يمكن إثبات أنهما منفصلان.

٧ ـ النتيجة تتبع الأخسّ. أي إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة، وإن كانت إحدى المقدمتين جزئية كانت النتيجة جزئية.

٨ ـ لا إنتاج بين جزئيتين.

٩ ـ لا إنتاج بين كبرى جزئية وصغرى سالبة. (انظر: المنطق الصوري والرياضي: ص ١٦٥ ـ ١٧٣).

(١) مثال الأقيسة التي صيغتها صيغة السلب وتأوّل بالإيجاب الأقيسة التي تكون العلاقة فيها علاقة مقدار، مثل:
الإنسان ليس أسرع من الأسد.
والأسد ليس أسرع من الفهد.
فالإنسان ليس أسرع من الفهد (النتيجة).
فعبارة «ليس أسرع» تأوّل بـ «أبطأ» فالقضية «الإنسان ليس أسرع من الأسد» تساوي القضية «الإنسان أبطأ من الأسد» فهي بهذا الاعتبار موجبة.

(٢) لأنها إذا كانت سالبة، فلا بد أن تكون الكبرى موجبة (تبعاً للقاعدة ٥ التي ذكرناها في الحاشية ٢ ص ١١٩) والنتيجة سالبة (تبعاً للقاعدة ٧). إذن سيكون الحد الأكبر مستغرقاً في النتيجة وغير مستغرق في الكبرى، لأن النتيجة سالبة وهو محمولها فهو مستغرق فيها، ولأنه محمول في الكبرى وهي موجبة، وهذا يخالف القاعدة ٤.

(٣) لأنه لما كانت الصغرى موجبة تبعاً للقاعدة السابقة، فإن الحد الأوسط، وهو محمولها، سيكون غير مستغرق فيها. فيجب إذن أن يكون مستغرقاً في الكبرى الذي هو موضوعها، أي يجب أن تكون الكبرى إذن كلية، وإلا فسيكون غير مستغرق في المقدمتين، وهذا يخالف القاعدة ٣ التي أشرنا إليها في الحاشية (٢) من صفحة ١١٩.

بل إن حكمت على الحيوان، بحكم كلي، ككونه جسماً، فقلت:
وكل حيوان جسم.
تعدى ذلك إلى الأصغر، وهو الإنسان.
ولما كانت الأمثلة المفصلة ربما غلطت الناظر، عدل المنطقيون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبروا عنها بالحروف المعجمة، ووضعوا بدل (الجسم) و (المؤلف) و (المحدث) في المثال الذي أوردناه (الألف) و (الباء) و (الجيم) وهي أوائل حروف (أبجد).
ووضعوا (الجيم) الذي هو الثالث، حدًّا أصغر محكوماً عليه.
و (الباء) حدًّا أوسط، يحكم به على (الجيم).
و (الألف) حدًّا أكبر، يحكم به على (الباء)، ليتعدى إلى (الجيم) فقالوا:
كل (ج) (ب).
وكل (ب) (ا).
فكل (ج) (ا).
وكذا سائر الضروب.
وأنت إذا أحطت بالمعاني التي حصلناها، لم تعجز عن ضرب المثال من الفقهيات. والعقليات المفصلة؛ أو المبهمة.

الشكل الثاني

وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً على الطرفين.
لكن إنما ينتج إذا كان محمولاً على أحدهما، بالسلب، وعلى الآخر بالإيجاب.
فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية، أي في السلب والإيجاب.
ثم لا تكون النتيجة إلا سالبة.
وإذا تحقق ذلك، فوجه إنتاجه أنك إذا وجدت شيئين، ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالإيجاب، وعلى الآخر بالسلب، فيعلم التباين بين الشيئين بالضرورة؛ فإنهما لو لم يتباينا:
لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر.
ولكان الحكم على المحمول حكماً على الموضوع، كما سبق في الشكل الأول.
وكان لا يوجد شيء يسلب عن كلية أحدهما، ثم يوجب لكلية الآخر.

فإذن كل شيئين هذه صفتهما، فهما متباينان، أي يسلب هذا عن ذاك، وذاك عن هذا.

وتنتظم في هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات:

الأول: أن تقول:

كل جسم مؤلف. كما سبق في الشكل الأول.

ولكن تعكس المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل، فتقول:

ولا أزلي واحد، مؤلف.

بدل قولك:

ولا مؤلف واحد، أزلي.

فيلزم ما لزم منه؛ لأنا قد قدمنا أن:

السالبة الكلية تنعكس كنفسها[1].

فلا فرق بين قولك:

لا مؤلف واحد أزلي.

وهو المذكور في الشكل الأول.

وبين قولك:

ولا أزلي واحد، مؤلف.

فينتج هذا، أنه:

لا جسم واحد أزلي[2].

ومحصله: المباينة بين (الجسم) و (الأزلي)؛ إذ وجد (المؤلف) محمولاً على أحدهما مسلوباً عن الآخر، فدل ذلك على التباين بالطريق الذي ذكرناه مجملاً.

وتفصيله: أن تنعكس المقدمة الكبرى، فيرجع إلى الشكل الأول[3].

وإنما سميت هذه مقاييس الشكل الثاني؛ لأنه يحتاج في بيانها إلى الرد للشكل الأول.

---

(١) راجع ص١٠٢.

(٢) وهذا الضرب نرمز له كما يلي:

كل أ هو ب (مقدمة صغرى) = كل جسم مؤلف.

لا ج هو ب (مقدمة كبرى) = لا جسم واحد أزلي.

لا أ هو ج (نتيجة) = لا جسم واحد أزلي.

(٣) يرجع إلى الضرب الثالث من الشكل الأول (راجع ص١١٨).

الضرب الثاني: هو هذا بعينه، ولكن المقدمة الصغرى جزئية، وهو قولك:

موجود ما، مؤلف.

ولا أزلي واحد، مؤلف.

فإذن موجود ما ليس بأزلي [١].

وبيانه بعكس المقدمة الكبرى [٢]، كما سبق.

وأما الثالث والرابع: فأن تكون الصغرى سالبة:

إما جزئية وإما كلية

وتكون الكبرى موجبة.

ولا يمكن تفهيم ذلك بما ضربناه مثلاً للشكل الأول؛ إذ لم تكم فيه مقدمة صغرى إلا موجبة؛ إذ كان هذا شرطاً في ذلك الشكل، فنغير المثال ونقول:

مثال الضرب الثالث: قولك:

لا جسم واحد منفك عن الأعراض.

وكل أزلي منفك عن الأعراض.

فإذن لا جسم واحد أزلي [٣].

فالقياس مؤلف من كليتين:

صغراهما سالبة.

وكبراهما موجبة.

والنتيجة: سالبة كلية.

والحد الأوسط، هو: (المنفك عن الأعراض)؛ فإنه:

محمول على الجسم بالسلب.

---

(١) ونرمز له بالصيغة التالية:

بعض أ هو ب (مقدمة صغرى) = موجود ما، مؤلف.

لا ج هو ب (مقدمة كبرى) = ولا أزلي واحد مؤلف.

بعض أ ليس ج (نتيجة) = موجود ما ليس بأزلي.

(٢) فيرجع إلى الضرب الرابع من الشكل الأول (راجع ص١١٩).

(٣) ونرمز له بالصيغة التالية:

لا أ هو ب (مقدمة صغرى).

كل ج هو ب (مقدمة كبرى).

لا أ هو ج (نتيجة).

وعلى الأزلي بالإيجاب.
فأوجب التباين.
وبيانه: بعكس الصغرى؛ فإنها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها.
وإذا عكست صار المحمول موضوعاً، وعاد إلى الشكل الأول[1]، الذي الحد المشترك فيه، موضوع لأحد المقدمتين، محمول للأخرى.
الضرب الرابع: هو الثالث بعينه، لكن الصغرى سالبة جزئية، كقولك:
موجود ما ليس بجسم.
وكل متحرك جسم.
فبعض الموجودات ليس بمتحرك[2].
ولما كانت السالبة جزئياً، وهي لا تنعكس، لم يكن أن يرد هذا الضرب إلى الأول، بطريق العكس.
لكن يرد بطريق الافتراض[3]، وهو أن تحول هذا الجزيي كليًّا، فإذا كان: موجود ما ليس بجسم.
فقد حصل أن:

---

(١) يعود إلى الضرب الثالث من الشكل الأول الذي الصغرى فيه موجبة كلية والكبرى سالبة كلية. لكن هنا الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة كلية.
(٢) ونرمز له بالصيغة التالية:
ليس بعض أ هو ب (مقدمة صغرى).
كل ج هو ب (مقدمة كبرى).
ليس بعض أ هو ج (نتيجة).
(٣) هذا الضرب يرد إلى الشكل الأول حسب القاعدتين التاليتين:
١ ـ نقض محمول المقدمة الصغرى: والمقدمة ال سغرى هنا سالبة جزئية (ليس بعض الموجود جسماً) ونقض محمولها هو الموجبة الجزئية (بعض الموجود غير جسم).
٢ ـ عكس منقوض محمول المقدمة الكبرى: وتتم على مرحلتين: الأولى نقض المقدمة الكبرى فتتحول من (كل متحرك جسم) إلى (لا متحرك غير جسم) وهي سالبة كلية. المرحلة الثانية: عكس نقض المقدمة الكبرى، فتصبح القضية (لا متحرك غير جسم) (لا شيء من غير الأجسام متحرك) وهي سالبة كلية.
فيصبح القياس كما يلي:
بعض الموجود غير جسم (مقدمة صغرى) (موجبة جزئية).
لا شيء من غير الأجسام متحرك (مقدمة كبرى) (سالبة كلية).
ليس بعض الموجود متحركاً (نتيجة) (سالبة جزئية).
وهو الضرب الرابع من الشكل الأول.

بعض الموجودات ليس بجسم.
فلنفرضه (سواداً) مثلا، فنقول:
كل سواد ليس بجسم.
فيصير (الضرب الثالث) من هذا الشكل.
وكان قد رجع (الثالث) إلى الشكل الأول بالعكس. فكذا هذا.
فالمنتج إذن من هذا الشكل هذه التركيبات الأربع، وما عداها فلا.
إذ لا تنتج سالبتان أصلاً.
ولا موجبتان في هذا الشكل ينتجان؛ لأن كل شيئين وجد شيء واحد محمولاً عليهما، لم يوجب ذلك بينهما، لا إيصالاً ولا تبايناً.
إذ الحيوان يوجد محمولاً على الفرس، والإنسان.
ولا يوجب كون الإنسان فرساً، وهو الاتصال.
ويوجد محمولاً على الكاتب والإنسان، ولا يوجب بينهما تبايناً.
حتى لا يكون الإنسان كاتباً.
والكاتب إنساناً.
فإذن لهذا الشكل شرطان:
أحدهما: أن يختلفا ـ أعني المقدمتين ـ في الكيفية[1].
والآخر: أن تكون الكبرى كلية[2]، كما في الشكل الأول.

الشكل الثالث

هو أن يكون الحد المشترك موضوعاً في المقدمتين.
وهذا يوجب نتيجة جزئية.
فإنك مهما وجدت شيئاً واحداً.
ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد.
فبين المحمولين اتصال والتقاء، لا محالة على ذلك الواحد، فيمكن لا محالة أن يحمل كل واحد منهما على بعض الآخر بكل حال، إن لم يمكن حمله على كله.

---

(١) لأنهما إذا كانتا معاً سالبتين فلا إنتاج (حسب القاعدة الخامسة من قواعد القياس ـ راجع حاشية٢ ص ١١٩) وإذا كانتا معاً موجبتين، فإن الحد الأوسط الذي هو محمول دائماً في هذا الشكل سيكون غير مستغرق، وهذا يخالف القاعدة الثالثة من قواعد القياس.

(٢) لأنه لما كانت النتيجة سالبة، لكون إحدى المقدمتين سالبة تبعاً للقاعدة الأولى، فإن الحد الأكبر مستغرق. وهذا الحد موضوع الكبرى، فيجب إذن أن تكون الكبرى كلية.

فلذلك كانت النتيجة جزئية.
فإنك مهما وجدت (إنساناً ما) وهو شيء واحد، يحمل عليه:
الجسم والكاتب.
دل ذلك على أن بين (الجسم) و (الكاتب) اتصالاً، حتى يمكن أن يقال لبعض الأجسام كاتب.
ولبعض الكاتب جسم.
وإن كان الكل كذلك.
ولكن الجزئية لازمة بكل حال.
وهذا طريق كاف في التفهيم، ولكن نتبع العادة في التفصيل ببيان الأضرب، والتعريف بوجه لزوم النتيجة بالرد إلى الشكل الأول.
وينتظم في هذا الشكل ستة أضرب منتجة:
الضرب الأول: من موجبتين كليتين، كقولك:
كل متحرك جسم.
وكل متحرك محدث.
فبعض الجسم بالضرورة محدث[1].
وبيانه: بعكس الصغرى؛ فإنها تنعكس جزئية، ويصير قولنا:
كل متحرك جسم.
إلى قولنا:
بعض الجسم متحرك.
وينضاف إليه قولنا:
كل متحرك محدث.
فيلزم:
بعض الجسم محدث.
لرجوعه إلى الشكل الأول[2].

---

(١) نرمز لهذا الضرب كما يلي:
كل أ هو ب (مقدمة صغرى).
كل أ هو ج (مقدمة كبرى).
بعض ب هو ج (نتيجة).
(٢) يرجع إلى الضرب الثالث من الشكل الأول الذي فيه الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة كلية: =

فإنه مهما عكست مقدمة واحدة، صار الموضوع محمولاً، وقد كان موضوعاً للمقدمة الثانية، فيصير الحد الأوسط:

محمولاً لإحداهما.

موضوعاً للأخرى.

الضرب الثاني: من كليتين كبراهما سالبة، كقولك:

كل أزلي فاعل.

ولا أزلي واحد، جسم.

فيلزم منه:

ليس كل فاعل جسماً[1].

لأنه يرجع إلى الأول[2] بعكس الصغرى، وتلزم منه هذه النتيجة بعينها، فتقول:

فاعل ما أزلي.

ولا أزلي واحد جسم.

فليس كل فاعل جسماً.

الضرب الثالث: موجبتان، صغراهما جزئية، كقولك:

جسم ما فاعل.

وكل جسم مؤلف.

فيلزم:

= كل أ هو ب (مقدمة صغرى).
لا ب هو ج (مقدمة كبرى).
لا أ هو ج (نتيجة).

(١) هذه النتيجة صورتها سالبة كلية، ولكن نتيجة الشكل الثالث (كما سلف ص١٢٥) يجب أن تكون جزئية. فـ(ليس كل فاعل جسماً) وهي كما قلنا سالبة كلية بالصورة، تساوي (بعض الفاعل ليس جسماً) وهي سالبة جزئية.
ونرمز إلى هذا الضرب كما يلي:
كل أ هو ب (مقدمة صغرى).
لا أ هو ج (مقدمة كبرى).
ليس بعض ب هو ج (نتيجة).

(٢) يرجع إلى الضرب الرابع من الشكل الأول الذي فيه الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية:
بعض أ هو ب (مقدمة صغرى).
لا ب هو ج (مقدمة كبرى).
ليس بعض أ هو ج (نتيجة).

فاعل ما مؤلف[1].

وبيانه: بعكس الصغرى، وضم العكس إلى الكبرى، فيرتد إلى الشكل الأول[2]، وتلزم النتيجة، إذ تقول:

فاعل ما جسم.

وكل جسم مؤلف.

فيلزم:

فاعل ما مؤلف.

الضرب الرابع: موجبتان، والكبرى جزئية، ينتج موجبة جزئية، مثاله:

كل جسم محدث.

وجسم ما متحرك.

فيلزم:

محدث ما متحرك[3].

وذلك بعكس الكبرى، وجعلها صغرى، فيرجع إلى الأول[4]، ثم عكس النتيجة ليخرج لنا عين نتيجتنا، فنقول:

متحرك ما جسم.

وكل جسم محدث.

فيلزم:

أن متحركاً ما محدث.

وتنعكس إلى عين النتيجة الأولى، وهي:

محدث ما متحرك.

---

(١) نرمز له كما يلي:
بعض أ هو ب (مقدمة صغرى).
كل أ هو ج (مقدمة كبرى).
بعض ب هو ج (نتيجة).

(٢) يرتد إلى الضرب الثالث من الشكل الأول.

(٣) ونرمز له كما يلي:
كل أ هو ب (مقدمة صغرى).
بعض أ هو ج (مقدمة كبرى).
بعض ب هو ج (نتيجة).

(٤) يرجع إلى الضرب الثالث من الشكل الأول.

فهذا قد تبين لك أنه إنما يحقق بعكسين:
أحدهما: عكس المقدمة.
والآخر: عكس النتيجة.
الضرب الخامس: يأتلف من مقدمتين مختلفتين؛ في الكمية والكيفية جميعاً:
صغراهما موجبة جزئية.
وكبراهما سالبة كلية.
ينتج: جزئية سالبة.
ومثاله قولك:
جسم ما فاعل.
ولا جسم واحد أزلي.
فيلزم:
ليس كل فاعل أزليًّا[1].
لأن الصغرى تنعكس إلى قولك.
فاعل ما جسم.
فتنضم إلى الكبرى القائلة:
ولا جسم واحد أزلي.
فيلزم هذه النتيجة بعينها من الشكل الأول[2] البين بنفسه.
الضرب السادس: من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية:
صغراهما كلية موجبة.
وكبراهما سالبة جزئية.
مثاله:
كل جسم محدث:
وجسم ما ليس بمتحرك:
فيلزم:

---

(١) ونرمز له كما يلي:
بعض أ هو ب (مقدمة صغرى).
لا أ هو ج (مقدمة كبرى).
ليس بعض ب هو ج (نتيجة).
(٢) يرجع إلى الضرب الرابع من الشكل الأول.

محدث ما ليس بمتحرك[1].
ولا يمكن بيانه بالعكس.
لأن الجزئية السالبة لا تنعكس.
والكلية الموجبة إذا انعكست، صارت جزئية.
ولا قياس من جزئيتين.
فبيانه: ـ ليرجع إلى الشكل الأول[2] ـ بتحويل الجزئية، إلى كلية بالافتراض: بأن نفرض ذلك البعض الذي ليس بمتحرك ـ أعني بعض الجسم ـ جبلاً، ونقول:
لا جبل واحد، متحرك.
وينضاف إليه:
كل جبل جسم.
وهو صدق الوصف العنواني، على ذات الموضوع.

---

(١) ونرمز له كما يلي:
كل أ هو ب (مقدمة صغرى).
ليس بعض أ هو ج (مقدمة كبرى).
ليس بعض ب هو ج (نتيجة).

(٢) يرجع إلى الضرب الرابع منه.
وهذا الضرب نرجعه إلى الشكل الأول بواسطة عكس المقدمة الكبرى عكس نقيض مخالف، ثم تبديل ترتيب المقدمتين، ثم نقض محمول عكس النتيجة؛ ومثاله:
ـ القياس الأصلي:
كل جسم محدث (مقدمة صغرى).
ليس بعض الجسم متحركاً (مقدمة كبرى).
ليس بعض المحدث متحركاً (نتيجة).
ـ قياس الرد:
بعض الجسم غير متحرك.
بعض اللامتحرك جسم (عكس النقيض المخالف).
بعض اللامتحرك جسم.
كل جسم محدث.
بعض اللامتحرك محدث (نتيجة).
بعض المحدث غير متحرك (عكس النتيجة).
ليس بعض المحدث متحركاً (نقض المحمول).
فهذه النتيجة الأخيرة هي نفس نتيجة القياس الأصلي.

فتأخذ هذه صغرى. وتضيف إليها صغرى هذا الضرب، هكذا:
كل جبل جسم.
وكل جسم محدث.
فيلزم:
كل جبل محدث.
من أول الأول.
ثم تضم هذه النتيجة إلى أولى قضيتي الافتراض، أعني قولك:
لا جبل واحد، متحرك.
لينتج من الضرب الثاني، من هذا الشكل أن:
بعض المحدث ليس بمتحرك.
وقد ذكرنا أنه يرجع إلى الشكل الأول بعكس الصغرى، فيكون هذا الضرب السادس إنما يرجع إلى الشكل الأول، بمرتبتين.
فهذه مقاييس هذا الشكل، وله شرطان:
أحدهما: أن تكون الصغرى موجبة[1]، أو في حكمها.
الآخر: أن تكون إحداهما كلية، أيهما كانت؛ إذ لا ينتظم قياس من جزئيتين على الإطلاق.
فإن المنتج من التأليفات، أربعة عشر تأليفاً:
أربعة من الشكل الأول.
وأربعة من الثاني.
وستة من الثالث[2].
وذلك بعد إسقاط المهملات؛
فإنها في قوة الجزئية، وما عدا ذلك فليس بمنتج.
ولا فائدة لتفصيل ما لا إنتاج له.
ومن أراد الارتياض بتفصيله قدر عليه، إذا تأمل فيه.
فإن قيل: فكم عدد الاقترانات الممكنة في هذه الأشكال؟

---

(١) راجع الحاشية (٢) من صفحة ١٢٠.

(٢) أهمل تأليفات الشكل الرابع، وهي خمسة، فتصبح الضروب المنتجة ١٩ ضرباً. (راجع ص ١١٧ حاشية ١، و ص ١١٥ حاشية ١).

قلنا: ثمانية وأربعون اقتراناً[1]، في كل شكل ستة عشر.
وذلك لأن المقدمتين المقترنتين:
إما كليتان.
أو جزئيتان.
أو إحداهما كلية، والأخرى جزئية.
وعلى كل حال فهما:
إما موجبتان.
أو سالبتان.
أو واحدة موجبة، والأخرى سالبة.
فهذه ستة عشر اقتراناً، ناتجة من ضرب أربع في أربع.
وهي جارية في الأشكال الثلاثة.
فتكون الجملة أخيراً، ثمانية وأربعين.
والمنتج أربعة عشر اقتراناً.
فيبقى أربعة وثلاثون.
فإن قيل: فما خواص الأشكال؟
قلنا: أما الذي يعم كل شكل فهو أنه:
لا بد في اقترانها من موجبة، وكلية، فلا قياس:
عن سالبتين.
ولا عن جزئيتين.
وأما خاصية الشكل الأول:
فإما في وسطه، وهو أن يكون محمولاً في المقدمة الأولى، موضوعاً في الثانية.
وإما في مقدماته، وهو أن تكون الصغرى موجبة، والكبرى كلية.
وإما في نتائجه، وهو أن ينتج المطالب الأربعة، وهي:
الإيجاب الكلي[2].
والسلب الكلي[3].

(١) إذا اعتبرنا الشكل الرابع أصبحت ٦٤ اقتراناً (راجع صفحة ١١٧ حاشية ١).
(٢) نتيجة الضرب الأول.
(٣) نتيجة الضرب الثاني.

والإيجاب الجزئي[1].

والسلب الجزئي[2].

والخاصية الحقيقية التي لا يشاركه فيها شكل من الأشكال:

أنه لا يكون فيها ـ أي في مقدماته ـ سالبة جزئية.

وأما الشكل الثاني: فخاصيته:

في وسطه: أن يكون محمولاً على الطرفين.

وفي مقدماته: أن لا يتشابها في الكيفية، بل تكون أبداً:

إحداهما: سالبة.

والأخرى: موجبة.

وأما في الإنتاج: فهو أنه لا ينتج موجبة أصلاً، بل لا ينتج إلا السالب.

وأما الشكل الثالث: فخاصيته:

في الوسط: أن يكون موضوعاً للطرفين.

وفي المقدمات: أن تكون الصغرى موجبة.

وأخص خواصه: أنه يجوز أن تكون الكبرى منه جزئية.

وأما في الإنتاج: فهي أن الجزئية هي اللازمة منه، دون الكلية.

فإن قيل: فلم سمي ذلك أولاً؟ وذلك ثانياً؟ وهذا ثالثاً؟

قلنا: سمي ذلك أولاً: لأنه بيِّن الإنتاج، وإنما يظهر الإنتاج فيما عداه، بالرد إليه، إما بالعكس، أو بالافتراض.

وإنما كان ذاك ثانياً، وهذا ثالثاً؛ لأن:

الثاني ينتج الكلي.

والثالث، إنما ينتج الجزئي.

والكلي أشرف من الجزئي، فكان والياً لما هو أشرف بإطلاق.

وإنما كان الكلي أشرف؛ لأن المطالب العلمية، المحصلة للنفس كمالاً إنسانياً مورثاً للنجاة والسعادة، إنما هي الكليات[3].

---

(١) نتيجة الضرب الثالث.

(٢) نتيجة الضرب الرابع.

(٣) هذا الاعتبار لم يعد له في نظر العصر المادي قيمته التي كانت له من قبل، فالماديون لا يعترفون إلا بوجود الجزئيات المادية، ولا يرون لشيء وراءها وجوداً، فإدراكها هو العلم عندهم، ولا علم سوى إدراك الجزئيات (حاشية سليمان دنيا على طبعة دار المعارف ـ ص ١٤٨).

والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض.

فإن قيل: فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشر، أمثلة فقهية؛ لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء؟

قلنا: نعم، نفعل ذلك، ونكتب فوق[1] كل مقدمة يحتاج لردها إلى الأول، بعكس أو افتراض، أنه بعكس أو بفرض.

ونكتب على الطرف أنه إلى أي قياس يرجع، إن شاء الله تعالى.

وهذه هي الأمثلة:

أمثلة الشكل الأول

(١) كل مسكر خمر [مقدمة صغرى ـ كلية موجبة][2].
وكل خمر حرام [مقدمة كبرى ـ كلية موجبة]
فكل مسكر حرام [نتيجة ـ كلية موجبة]

(٢) كل مسكر خمر [مقدمة صغرى ـ كلية موجبة]
ولا خمر واحد حلال [مقدمة كبرى ـ كلية سالبة]
فلا مسكر واحد حلال [نتيجة ـ كلية سالبة]

(٣) بعض الأشربة خمر [مقدمة صغرى ـ جزئية موجبة]
وكل خمر حرام [مقدمة كبرى ـ كلية موجبة]
فبعض الأشربة حرام [نتيجة ـ جزئية موجبة]

(٤) بعض الأشربة خمر [مقدمة صغرى ـ جزئية موجبة]
ولا خمر واحد حلال [مقدمة كبرى ـ كلية سالبة]
فليس كل شراب حلالا [نتيجة ـ جزئية سالبة]

أمثلة الشكل الثاني

(١) (يرجع إلى الضرب الثاني من الأول).
كل ثوب فهو مذروع [مقدمة صغرى ـ كلية موجبة]
ولا ربوي واحد مذروع (بعكس هذه) [مقدمة كبرى ـ كلية سالبة]
فلا ثوب واحد ربوي [نتيجة ـ كلية سالبة].

---

(١) كذا في الأصل.
(٢) الإضافات هنا وفي الأمثلة التالية لمزيد الإيضاح.

(٢) (يرجع إلى الضرب الثاني من الأول أيضاً)
لا ربوي واحد مذروع (بعكس هذه، وجلعها صغرى، ثم عكس النتيجة) [مقدمة صغرى - كلية سالبة]
وكل ثوب فهو مذروع [مقدمة كبرى - كلية موجبة]
فلاربـوي واحد ثوب [نتيجة - كلية سالبة]
(٣) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول).
متمول ما، مذروع [مقدمة صغرى - جزئية موجبة]
ولاربـوي واحد مذروع (بعكس هذه) [مقدمة كبرى - كلية سالبة]
فمتمول ما،ليس بربـوي[نتيجة - جزئية سالبة]
(٤) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول أيضاً).
متمول ما ليس بربوي (بالافتراض) [مقدمة صغرى - جزئية سالبة]
وكل مطعوم ربوي [مقدمة كبرى - كلية موجبة]
فمتمول ما ليس بمطعوم [نتيجة - جزئية سالبة].

أمثلة الشكل الثالث

(١) (يرجع إلى الضرب الثالث من الأول).
كل مطعوم ربوي (بعكس هذه) [مقدمة صغرى - كلية موجبة]
وكل مطعوم مكيل [مقدمة كبرى - كلية موجبة]
فبعض الربوي مكيل [نتيجة - جزئية موجبة]
(٢) (يرجع إلى رابع الأول).
كل ثوب متمول (بعكس هذه) [مقدمة صغرى - كلية وجبة]
ولا ثوب واحد ربوي [مقدمة كبرى - كلية سالبة]
فليس كل متمول ربويًا [نتيجة - جزئية سالبة]
(٣) (يرجع إلى ثالث الأول).
مطعوم ما مكيل (بعكس هذه) [مقدمة صغرى - جزئية موجبة]
وكل مطعوم ربوي [مقدمة كبرى - كلية موجبة]
فمكيل ما، ربوي [نتيجة - جزئية موجبة]
(٤) (يرجع إلى ثالث الأول).
كل مطعوم ربوي [مقدمة صغرى - كلية موجبة]

ومطعوم ما مكيل (بعكس هذه وجعلها صغرى، ثم عكس النتيجة) [مقدمة كبرى - جزئية موجبة]

فربوي ما مكيل [نتيجة - جزئية موجبة]

(٥) (يرجع إلى رابع الأول).

مذروع ما متمول (بعكس هذه) [مقدمة صغرى - جزئية موجبة]

ولا مذروع واحد ربوي [مقدمة كبرى - كلية سالبة]

فليس كل متمول ربويًّا [نتيجة - جزئية سالبة]

(٦) (يرجع إلى رابع الأول).

كل منقول متمول [مقدمة صغرى - كلية موجبة]

ومنقول ما ليس بربوي (بالافتراض) [مقدمة كبرى - جزئية سالبة]

فليس كل متمول ربويًّا [نتيجة - جزئية سالبة]

هذا ما أردنا شرحه من أمثلة القياسات الحملية، وأقسامها[1].

ولنخض في الصنف الثاني:

---

(١) نذكر فيما يلي ضروب الشكل الرابع - الذي أهمله الغزالي - ونورد أمثلة عليها:

١ - الضرب الأول: وهو يتألف من قضيتين كليتين موجبتين، والنتيجة جزئية موجبة؛ ومثاله:
كل حيوان فان (مقدمة صغرى).
كل إنسان حيوان (مقدمة كبرى).
بعض الفاني إنسان (نتيجة).

٢ - الضرب الثاني: ويتألف من كليتين، إحداهما موجبة والأخرى سالبة، والنتيجة كلية سالبة؛ ومثاله:
لا أزلي إنسان (مقدمة صغرى).
كل إنسان مخلوق (مقدمة كبرى).
لا مخلوق أزلي (نتيجة).

٣ - الضرب الثالث: ويتألف من جزئية موجبة وكلية موجبة، والنتيجة جزئية موجبة، ومثاله:
بعض النباتات صحراوية (مقدمة صغرى).
كل النباتات الصحراوية لا تحتاج كثيراً إلى الماء (مقدمة كبرى).
بعض النباتات لا تحتاج كثيراً إلى الماء (نتيجة).

٤ - الضرب الرابع: ويتألف من كلية سالبة وكلية موجبة، والنتيجة جزئية سالبة؛ ومثاله:
لا مجنون مسؤول عن أعماله (مقدمة كبرى).
كل مسؤول عن أعماله يعاقب على جرائمه (مقدمة صغرى).
بعض الذين يعاقبون على جرائمهم ليسوا بمجانين (نتيجة).

٥ - الضرب الخامس: ويتألف من كلية سالبة وجزئية موجبة، والنتيجة جزئية سالبة؛ ومثاله
لا أحد يموت على كفره يدخل الجنة (مقدمة كبرى). =

[الصنف الثاني]

الشرطي المتصل(١)

يتركب من مقدمتين:

إحداهما: مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط.

والأخرى: حملية واحدة، هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها، أو نقيضها، ويقرن بها كلمة الاستثناء.

مثاله: إن كان العالم حادثاً، فله صانع.

لكنه حادث.

فإذن له صانع(٢).

= بعض الذين يدخلون الجنة فسّاق (مقدمة صغرى).
ليس بعض الفسّاق يموت على كفره (نتيجة).

(١) أو الاستثنائي المتصل. ونشير إلى أن أرسطو لم يقسم الأقيسة إلى شرطية وحملية على النحو الذي نفهمه الآن، وإنما أشار إلى نوع من الأقيسة التي يكون صدق نتائجها متوقفاً على ما هو متفق عليه، أو بعبارة أخرى: هذه الأقيسة هي التي تبرهن على مقدم قضية شرطية، وتبعاً لذلك، وبواسطة التسليم بهذا الفرض، على النتيجة. فمثلاً إذا سلمنا بأنه إذا كانت أ هي ب فإن ج هي د، فإن أي قياس يبرهن على أن أ هي ب، يبرهن بالتسليم بهذا على النتيجة وهي أن ج هي د. ولكن بدون هذا التسليم لا يمكننا أن نبرهن على أن ج هي د، ولهذا سميت البرهنة على هذه الأخيرة بأنها بحسب الفرض.
وأول من ميز بين الأقيسة فقسمها إلى حملية وشرطية تلاميذه ثاوفرسطس وأوديموس. ثم جاء الرواقيون فتوسعوا في بحث الأقيسة الشرطية، وتابعه على ذلك المدرسيون، فقسموا الأقيسة المسماة conjonctifs إلى شرطية متصلة hypothétiques وشرطية منفصلة disjonctifs وعطفية copulatifs.
أما المناطقة العرب فإننا نجد بعضهم يميز بين الأقيسة الاقترانية والاستثنائية، ويقصر الاقتراني على المركب من الحمليات والاستثنائي على المركب من الحمليات والشرطيات معاً، وحينئذ يقسم الاستثنائي إلى استثنائي متصل واستثنائي منفصل، كما فعل الغزالي وابن الحاجب والأخضري. والبعض الآخر يقسم الاقترانية إلى اقترانية حملية واقترانية استثنائية، والاقترانية الاستثنائية هي المركبة من الحمليات والشرطيات أو من شرطيات فحسب، وعلى رأس هؤلاء ابن سينا وتبعه صاحب «البصائر». (انظر عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص ٢١٢، ٢١٣).

(٢) تسمى هذه الحالة التي أثبتت التالي في النتيجة حالة الوضع. ونرمز لها هنا بالمعادلة التالية:
كلما كانت أ هي ب، كانت ج = (إن كان العالم حادثاً، فله صانع).
لكن أ هي ب = (لكنه حادث).
فإذن أ هي ج = (فإذن للعالم صانع).
ورموز الحدود هنا هي:
أ = العالم =

فقولنا:
إن كان العالم حادثاً، فله صانع.
مركب من قضيتين حمليتين، قرن بهما حرف الشرط[1]. وهو قولنا: (إن).
وقولنا:
لكن العالم حادث.
قضية واحدة حملية، قرن بها حرف الاستثناء[2].
وقولنا:
فله صانع.
نتيجة.
وهذا مما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات؛ فإنا نقول:
إن كان هذا النكاح صحيحاً، فهو مفيد للحل.
لكنه صحيح.
فإذن هو مفيد للحل.
وإن كان الوتر يؤدّى على الراحلة، فهو نفل.
لكنه يؤدّى على الراحلة.
فهو إذن نفل.
والمقدمة الثانية لهذا القياس، استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى:
إما المقدم أو التالي
والاستثناء إما أن يكون:
لعين التالي أو لنقيضه.
أو لعين المقدم أو لنقيضه.
والمنتج منه اثنان، وهما:
عين المقدم ونقيض التالي
وأما عين التالي، ونقيض المقدم، فلا ينتجان.

= ب = حادث
ج = صانع
(١) فهي قضية شرطية متصلة.
(٢) وتسمى القضية الاستثنائية.

وبيانه: أنا نقول:

إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً، فهو حيوان.

لكنه إنسان.

فليس يخفى أنه يلزم:

كونه حيواناً.

وهذا استثناء عين المقدم.

ونقول:

لكنه ليس بحيوان.

وهذا استثناء نقيض التالي، فيلزم أنه:

ليس بإنسان[1].

ولزوم هذا، أدق مدركاً؛ وهو أن يعرف أنه:

إذا لم يكن حيواناً، لم يكن إنساناً.

إذ لو كان إنساناً، لكان حيواناً، كما شرطناه في الأول.

ويدرك ذلك بأدنى تأمل.

فأما استثناء نقيض المقدم، وهو:

إنه ليس بإنسان.

فلا ينتج: لا نقيض التالي؛ وهو:

أنه ليس بحيوان.

إذ ربما يكون فرساً[2].

ولا عين التالي: وهو:

إنه حيوان.

---

(١) الحالة التي تنفي المقدم في النتيجة تسمى حالة الرفع. ونعبر عن صورتها الرمزية كما يلي:

كلما كانت أ هي ب، كانت ج = (إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً، فهو حيوان).

لكن أ هي ليست ج = (لكنه ليس بحيوان).

فإذن أ ليست ب = (فإذن الشخص الذي ظهر عن بعد ليس بإنسان).

ورموز الحدود هنا هي:

أ = الشخص الذي ظهر عن بعد

ب = إنسان

ج = حيوان

(٢) يريد: إذ ربما يكون فرساً أو أي حيوان آخر.

فربما يكون حجراً.

وكذلك نقول:

إن كان هذا المصلي محدثاً، فصلاته باطلة.

لكنه محدث.

فيلزم بطلان الصلاة.

[وإذا قلنا:][1].

لكن الصلاة ليست باطلة. وهو نقيض التالي، فيلزم:

أنه ليس بمحدث.

وهو نقيض المقدم.

[وإذا قلنا:][1].

لكنه ليس بمحدث.

وهو نقيض المقدم.

فلا يلزم صحة الصلاة، ولا بطلانها.

[ولكن إذا قلنا:][1].

لكن الصلاة باطلة. وهو عين التالي، فلا يلزم:

لا كونه محدثاً.

ولا كونه متطهراً.

وإنما ينتج استثناء عين التالي، ونقيض المقدم، إذا ثبت أن التالي مساو للمقدم، لا أعم منه، ولا أخص، كقولنا:

إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.

لكن الشمس طالعة[2].

فالنهار موجود.

لكن الشمس غير طالعة[3].

فالنهار ليس بموجود.

لكن النهار موجود[4].

---

(١) الإضافة لمزيد الإيضاح.

(٢) استثنينا عين المقدم.

(٣) استثنينا نقيض المقدم.

(٤) استثنينا عين التالي.

فالشمس طالعة

لكن النهار غير موجود[١].

فالشمس غير طالعة[٢].

واعلم أنه يتطرق إلى مقدمات هذا القياس أيضاً السلب والإيجاب؛ فإنك تقول:

إن كان الإله ليس بواحد، فالعالم ليس بمنتظم.

لكن العالم منتظم.

فالإله واحد.

وقد يكون المقدم أقاويل كثيرة، والتالي يلزم الجملة، كقولك:

إن كان العلم الواحد لا ينقسم.

وكان كل ما لا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم.

وكان كل جسم منقسماً.

وكان العلم حالاً في النفس.

فالنفس إذن ليست بجسم.

لكن المقدمات ثابتة ذاتية.

فالتالي ـ وهو أن النفس ليست بجسم ـ لازم.

وكذلك قد يكون المقدم واحداً، والتالي قضايا كثيرة كقولنا:

إن صح إسلام الصبي، فهو:

إما فرض.

وإما مباح.

---

(١) استثنينا نقيض التالي.

(٢) صورة القياس الذي يستثني عين التالي هي:

كلما كانت أ هي ب، كانت ج.

ولكن ج.

فإذن أ هي ب.

وصورة القياس الذي يستثني نقيض المقدم هي:

كلما كانت أ هي ب، كانت ج.

ولكن أ ليست ب.

فإذن ليست ج

ولكن هاتان الصورتان ـ كما أوضح الغزالي هنا ـ لا تنتجان إلا إذا ثبت أن التالي مساوٍ للمقدم أي (أ ب) = (ج)، و(أ ب) في مثالنا هنا هي (الشمس طالعة)، و(ج) هي (النهار موجود) وهما متساويان.

وإما نفل.
ولا يمكن شيء من هذه الأقسام.
فلا يمكن الصحة.
وفي العقليات نقول:
إن كان النفس قبل البدن موجودة، فهي:
إما كثيرة.
وإما واحدة.
ولا يمكن لا هذا ولا ذاك.
فلا يمكن أن تكون قبل البدن موجودة.
فهذه ضروب الشرطيات المتصلة[1]، والله أعلم.

الصنف الثالث

الشرطي المنفصل[2]

وهو الذي تسميه الفقهاء، والمتكلمون (السبر والتقسيم) ومثاله قولنا:
العالم إما قديم، وإما محدث.
لكنه محدث.
فهو إذن ليس بقديم[3].

---

(١) نورد هنا نظم «السلم» للشرطيات الاستثنائية المتصلة والمنفصلة، نقلاً عن كتاب المنطق الصوري والرياضي ص ٢١٦:

ومنه ما يدعى بالاستثنائي	يعرف بالشرطي بلا امتراء
وهو الذي دلّ على النتيجة	أو ضدها بالفعل لا بالقوة
فإن يك الشرط ذا اتصال	أنتج وضع ذاك وضع التالي
ورفع تال رفع أول ولا	يلزم في عكسهما لما انجلى
وإن يكن منفصلاً فوضع ذا	ينتج رفع ذاك والعكس كذا
وذاك في الأخص، ثم إن يكن	مانع جمع فبوضع ذا يكن
رفع لذاك دون عكس وإذا	مانع رفع كان فهو عكس ذا

(٢) أو القياس الاستثنائي المنفصل. وفي هذا القياس تكون إحدى المقدمتين قضية شرطية منفصلة والأخرى قضية حملية تثبت أو تنفي حدود الانفصال في القضية السابقة، والنتيجة قضية حملية تنفي أو تثبت الحدود الأخرى أو الحد الآخر. والحالة الأولى تسمى حالة الرفع بالوضع، والحالة الثانية تسمى حالة الوضع بالرفع.

(٣) الصورة الرمزية لهذا القياس كما يلي:

فقولنا:
إما قديم، وإما محدث.
مقدمة واحدة[1].
وقولنا:
لكنه محدث.
مقدمة أخرى[2]؛ هي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها.
فأنتج نقيض الأخرى[3].
وينتج فيه أربعة استثناءات:
فإنك تقول:
لكن العالم محدث.
فيلزم عنه:
أنه ليس بقديم[4].
أو تقول:
لكنه قديم.
فيلزم:
أنه ليس بمحدث[5].
أو تقول:
لكنه ليس بقديم.

= دائما إما أن تكون أ هي ب أو ج = (العالم إما قديم وإما محدث).
لكن أ هي ج = (لكن العالم محدث).
فإذن أ ليست ب= (فالعالم إذن ليس بقديم).
حيث: أ = العالم. وب = قديم. وج = محدث.

(١) وهي قضية شرطية منفصلة.

(٢) وهي قضية حملية.

(٣) وهي حالة الرفع بالوضع (انظر الحاشية ٢) من الصفحة السابقة.

(٤) وصورته كما بيناها في الحاشية (٣) من الصفحة السابقة.

(٥) وصورته كما يلي:
دائماً إما أن تكون أ هي ب أو ج.
لكن أ هي ب.
فإذن أ ليست ج.

فيلزم:

أنه محدث[١].

وهو استثناء النقيض.

أو تقول:

لكنه ليس بمحدث.

فيلزم منه:

أنه قديم[٢].

فاستثناء عين إحداهما، ينتج نقيض الأخرى.

واستثناء نقيض إحداهما، ينتج عين الأخرى.

وهذا فيما لو اقتصرت أجزاء التعاند على اثنين.

فإن كانت ثلاثاً أو أكثر، ولكنها تامة العناد، فاستثناء عين واحدة، ينتج نقيض الأخريين، كقولك:

هذا العدد إما مساو لذلك العدد أو أقل، أو أكثر.

لكنه مساو.

فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر[٣].

واستثناء نقيض واحدة، لا ينتج إلا انحصار الحق في الجزأين الآخرين، كقولك:

لكنه ليس مساوياً.

---

(١) وهي حالة الوضع بالرفع (انظر الحاشية (٢) من ص ١٤٢). وصورته الرمزية كما يلي:
دائماً إما أن تكون أ هي ب أو ج.
لكن أ ليست ب.
فإذن أ هي ج.

(٢) وصورته كما يلي:
دائماً إما أن تكون أ هي ب أو ج.
لكن أ ليست ج.
فإذن أ هي ب.

(٣) وصورته كما يلي:
دائماً إما أن تكون أ هي ب أو ج أو د.
لكن أ هي ب.
إذن أ هي ليست ج ولا د.

فيلزم أن يكون:

إما أقل أو أكثر[1].

فإن استثنيت نقيض الاثنين، تعين الثالث[2].

فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد كقولك:

هذا إما أبيض، وإما أسود.

أو زيد إما بالحجاز أو بالعراق.

فاستثناء عين الواحد، ينتج نقيض الآخر، كقولك:

لكنه بالحجاز.

أو لكنه أسود.

فينتج نقيض سائر الأقسام.

فأما استثناء نقيض الواحد، فلا ينتج.

لا عين الآخر، ولا نقيضه؛ فإنه لا حاصر في الأقسام، فقولنا:

ليس بالحجاز.

لا يوجب أن يكون في العراق، ولا أن لا يكون به؛ إلا إذا بان بطلان سائر الأقسام، بدليل آخر، فعند ذلك يصير الباقي، ظاهر الحصر، تام العناد، ولا يحتاج هذا إلى مثال في الفقه؛ فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور.

ولكن لا يشترط في الفقهيات الحصر القطعي، بل الظني فيه كالقطعي في غيره.

---

(١) وصورته كما يلي:
دائماً إما أن تكون أ هي ب أو ج أو د.
ولكن أ ليست ب.
إذن أ إما ج أو د.

(٢) وصورته مع مثاله كما يلي:
دائماً إما أن تكون أ هي ب أو ج أو د = (هذا العدد إما مساو لذلك العدد أو أقل أو أكثر).
ولكن أ ليست ب ولا ج = (لكنه ليس مساوياً ولا أقل).
إذن أ هي د = (إذن فهو أكثر).

الصنف الرابع
في قياس الخلف[1]

وصورته في صورة القياس الحملي[2].

ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً.

وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق، والأخرى كاذبة، أو مشكوكاً فيها، وأنتج نتيجة بينة الكذب، ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة، سمي قياس خلف.

ومثال ذلك قولنا في الفقه:

كل ما هو فرض، فلا يؤدى على الراحلة.

والوتر فرض.

فإذن لا يؤدى على الرحلة.

وهذه النتيجة كاذبة، ولا تصدر إلا من قياس في مقدماته مقدمة كاذبة.

ولكن قولنا:

كل واجب فلا يؤدى على الراحلة.

مقدمة ظاهرة الصدق، فبقي أن الكذب في قولنا:

إن الوتر فرض.

---

(١) ويسميه ابن رشد: «القياس الذي يؤدي إلى الاستحالة، أو: السائق إلى المحال». (انظر: تلخيص منطق أرسطو، ص ١٧٦).

(٢) يقول ابن سينا: «قياس الخلف هو الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه، فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي. مثاله: إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ب)، وكل (ج ب). فهذا قياس اقتراني من شرطية متصلة وحملية، وينتج إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ج). ثم تجعل النتيجة مقدمة وتستثني نقيض تاليها فتقول: إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ج). لكن كل (أ ج)، وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهو أن كل (أ ب). وهذا هو صورة قياس الخلف» (النجاة: ص ٥٥).

ونمثل للصورة التي وصفها ابن سينا بالقياس التالي:

إذا أردنا البرهنة على أن أرسطو كان فيلسوفاً نقول:

- إن لم يكن أرسطو فيلسوفاً، كان غير فيلسوف (شرطية متصلة ـ مقدمة صغرى).
- أرسطو هو منشىء علم المنطق باعتراف المناطقة الفلاسفة (قضية حملية ـ مقدمة كبرى).
- إن لم يكن أرسطو فيلسوفاً، لم يكن منشئاً لعلم المنطق (نتيجة).
- لكن أرسطو هو منشىء علم المنطق (قضية حملية استثنائية ـ مقدمة صغرى).
- إذن أرسطو فيلسوف (نتيجة).

فيكون نقيضه، وهو:
إنه ليس بفرض.
صادقاً، وهو المطلوب من المسألة.
ونظيره من العقليات قولنا:
كل ما هو أزلي، فلا يكون مؤلفاً.
والعالم أزلي.
فإذن لا يكون مؤلفاً.
لكن النتيجة ظاهرة الكذب. ففي المقدمات كاذبة.
وقولنا:
الأزلي ليس بمؤلف.
ظاهر الصدق.
فينحصر الكذب في قولنا:
العالم أزلي.
فإذن نقيضه، وهو:
أن العالم ليس بأزلي.
صدق، وهو المطلوب.

فطريق هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة. وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات[1].

---

(١) قياس الخلف شبيه بعكس القياس من جهة أن كليهما يبطل بهما. ويقول ابن رشد في التفريق بينهما: «الفرق بينهما أن القياس المنعكس يكون من أخذ النقيض فيه والمقدمة المضافة إليه بعد وجود القياس حتى يكون النقيض نتيجة ذلك القياس والمقدمة المضافة هي إحدى مقدمتي ذلك القياس. وأما القياس الذي على طريق الخلف، فإنما نأخذ نقيض المقصود بيانه لا نقيض نتيجة قياس، ونضيف إليه مقدمة صادقة لا مقدمة قياس مفروض» (انظر: تلخيص منطق أرسطو، ص ٣١١). ويقول أيضاً (ص ٣١١): «عكس القياس إنما يتأتى به إبطال الشيء الكاذب بأن يسلّم نقيض المحال الذي هو الصادق، وفي قياس الخلف إنما تتبين النتيجة بوضع المحال نفسه».
ونشير هنا إلى أن قياس الخلف كثيراً ما يستغل من قبل المغالطين: يقول ابن رشد (ص ٦٧٨): «هذا القياس لما كان يرفع بعض المقدمات الموضوعة فيها بما ينتج من الكذب والاستحالة، يعرض فيه كثيراً أن يدخل المقدمة التي يقصد المغالط إبطالها في جملة المقدمات الكاذبة التي يعرض عنها الكذب».

ويجوز أن يسمى هذا (قياس الخَلْف)[1]، لأنك ترجع من النتيجة إلى الخلف، فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلفتها كأنها مسلمة.

ويجوز أن يسمى (قياس الخُلْف)[2]؛ لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق، وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في معرض الصدق.

ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى.

الصنف الخامس

الاستقراء

هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات، حكم على ذلك الكلي به[3].

ومثاله في العقليات أن يقول قائل:

فاعل العالم جسم.

فيقال له: لِمَ؟

فيقول: لأن كل فاعل جسم.

فيقال له: لِمَ؟

فيقول: تصفحت أصناف الفاعلين: من خياط، وبناء، وإسكاف، ونجار، ونساج، وغيرهم؛ فوجدت كل واحد منهم جسماً. فعلمت أن الجسمية حكم لازم للفاعلية، فحكمت على كل فاعل به.

وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب؛ فإنا نقول:

هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً، فقد عرفت المطلوب، قبل أن تتصفح الإسكاف، والبناء، ونحوهما، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك.

وإن لم تتصفح فاعل العالم، ولم تعلم حاله، فلمَ حكمت بأن كل فاعل جسم؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين، ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم، وإنما يلزم أن

---

(١) بفتح الخاء.

(٢) بضم الخاء.

(٣) معنى التعريف: هو أن نتتبع جزئيات نوع معين لأجل أن نعرف الحكم الكلي الذي ينطبق عليها، فنؤلف منه قاعدة عامة.

كل فاعل جسم، إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء، وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح، فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح[1].

وإن قال: لم أتصفح الجميع، ولكن الأكثر.

قلنا: فلم لا يجوز أن يكون الكل جسماً، إلا واحداً؟ وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به، ولكن يحصل الظن؛ ولذلك يكتفى به في الفقهيات، في أول النظر.

بل يكتفى بالتمثيل على ما سيأتي، وهو حكم من جزئي واحد، على جزئي آخر.

والحكم المنقول ثلاثة:

إما حكم من كلي على جزئي[2]. وهو الصحيح اللازم، وهو القياس الصحيح الذي قدمناه.

---

(١) يعلق الدكتور سليمان دنيا على هذا بقوله: «هذا الاعتراض نفسه يمكن أن يتوجه على القياس من حيث إن كبراه تتضمن النتيجة. فإن قولنا: «زيد إنسان» و «كل إنسان ضاحك» إذن «زيد ضاحك» يتوجه عليه: أن الحكم بقولنا «كل إنسان ضاحك» إن سبق بالعلم بأن «زيداً ضاحك» لم يكن لاستنباط النتيجة معنى، لأنها معلومة قبل العلم بالكبرى. وإن لم يسبق الحكم بقولنا «كل إنسان ضاحك» بالعلم بأن «زيداً ضاحك» لم يكن الحكم بأن «كل إنسان ضاحك» قائماً على تتبع جميع أفراد الإنسان، بل قائماً على تتبع بعض أفراده فقط، ومثل هذا التتبع الناقص لا يسوغ الجزم بأن كل أفراد الإنسان ضاحك، لجواز أن يكون زيد غير ضاحك» (انظر حاشية معيار العلم، ص ١٦١، طبعة دار المعارف).

وهذا الاعتراض يتوجه لو اعتبرنا أن مقدمات الأقيسة تثبت بالاستقراء، وهو رأي أرسطو الذي يقول: «وينبغي أن تعلم أن الاستقراء ينتج أبداً المقدمة الأولى التي لا واسطة لها؛ لأن الأشياء التي لها واسطة، بالواسطة يكون قياسها. أما الأشياء التي لا واسطة لها، فإن بيانها يكون بالاستقراء. والاستقراء من جهة يعارض القياس؛ لأن القياس بالواسطة يبين وجود الطرف الأكبر في الأصغر، وأما بالاستقراء فيبين بالطرف الأصغر وهو الأكبر في الأوسط» (انظر: منطق أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، الفصل الثالث والعشرون ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية ١٩٤٨).

فنحن نجد في هذا النص أن أرسطو يعتبر الاستقراء الكامل أساساً لكل الأقيسة والبراهين، لأن كل هذه البراهين تستمد من المقدمات الأولية، وهذه المقدمات تثبت بالاستقراء لا بالقياس.

ولكن اعتبار الاستقراء أساساً لمقدمات القياس الأولية لم يحتفظ بمكانته بعد أرسطو، فابن سينا مثلاً لا يعتبر الاستقراء وسيلة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس، التي لا وسط بين محمولها وموضوعها، بل يقرر أن كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن أن تثبت إلا على أساس وضوحها الذاتي، لا على أساس القياس ولا الاستقراء (انظر: البرهان لابن سينا، ص ٤٤، ٤٥ ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي).

فتبعاً لهذا الرأي، يتبين أن اعتراض الدكتور دنيا غير متوجه.

(٢) ذلك لأن النتيجة منطوية بالقوة في المقدمة الكبرى على جهة ما ينطوي الجزء في الكل. ولكن تبقى أمامنا مشكلة تحصيل الكلي، فإذا كان الكلي يحصل بعد تتبع الجزئيات وجمعها فيلزم من هذا أن العلم بالجزئي سابق على العلم بالكلي، فلا حاجة إلى أن نعود فنعلم بالجزئي عن طريق الكلي. وإن كان من طريق آخر فليبين.

وإما حكم من جزئي واحد، على جزئي واحد[1]، كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل. وسيأتي.

وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد[2]، وهو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل.

ومثال الاستقراء في الفقه قولنا:

الوتر لو كان فرضاً، لما أدي على الراحلة.

ويستدل به كما سبق في قياس الخلف[3]؛ فيقال:

وبم عرفتم أن الفرض لا يؤدى على الراحلة؟

قلنا: باستقراء جزئيات الفرض، من الرواتب وغيرها، كصلاة الجنازة، والمنذور، والقضاء، وغيرها.

وكذلك يقول الحنفي:

الوقف لا يلزم في الحياة؛ لأنه لو لزم، لما اتبع شرط الواقف.

فيقال له: ولم قلت إن كل لازم فلا يتبع فيه شرط العاقد؟

فيقول: قد استقريت جزئيات التصرفات اللازمة من: البيع، والنكاح، والعتق، والخلع، وغيرها.

ومن جوز التمسك بالتمثيل المجرد، الذي لا مناسبة فيه، يلزمه هذا، بل إذا كثرت الأصول، قوي الظن.

ومهما ازدادت الأصول الشاهدة، أعني الجزئيات، اختلافاً، كان الظن أقوى فيه، حتى إذا قلنا:

مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء، فيستحب فيه التكرار.

فقيل: لِمَ؟

---

(١) قال ابن رشد: «وسواء كان المصير من جزئي واحد إلى جزئي واحد أو من جزئيات كثيرة إلى جزئي واحد، إذ كانت نقلة ذلك الحكم إلى جزئي هو من باب واحد، مثل أن نحكم على السماء أنها مكوّنة لحكمنا بالكون على أجزاء الحيوان والنبات والجمادات» (تلخيص منطق أرسطو: ص ٥١٤). فنلاحظ هنا أن حُكْم ابن رشد على التمثيل مساوٍ لحكم الغزالي التالي على الاستقراء. أما الاستقراء فيعرفه ابن رشد (ص ٥١٣) بقوله: «هو نقلة الحكم من أكثر الجزئيات أو جميعها إلى الكلي... مثل قولنا: إن الصانع الحاذق أفضل لأن الملاّح الحاذق هو أفضل، وكذلك الفارس الحاذق هو أفضل، والنجار الحاذق».

(٢) راجع الحاشية السابقة.

(٣) راجع ص ١٤٦.

فقلنا: استقرينا ذلك من: غسل الوجه، واليدين، وغسل الرجلين.
ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء.
وقال الحنفي: مسح فلا يتكرر.
فقيل: لِمَ؟
فقال: استقريت مسح التيمم، ومسح الخف.
كان ظنه أقوى؛ لدلالة جزأين مختلفين عليه.
وأما الأعضاء الثلاثة، في الوضوء، ففي حكم شاهد واحد؛ لتجانسها، وهي كشهادة الوجه، واليد اليمنى، واليسرى في التيمم.
فإن قيل: فلم لا يقال للفقيه: استقراؤك غير كامل؛ فإنك لم تتصفح محل الخلاف؟
فالجواب: أن قصور الاستقراء عن الكمال، أوجب قصور الاعتقاد الحاصل، عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل، كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، والظن في الفقه كاف. وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور.
فإذا لم يكن لنا دليل، على أن الوتر واجب، وأن الوقف لازم، ورأينا جواز أدائه على الراحلة، ولا عهد به في فرض، ووجوب اتباع شرط الواقف، ولا عهد به في تصرف لازم؛ صار منع الفرضية، ومنع اللزوم، أغلب على الظن، وأرجح من نقيضه.
وإمكان الخلاف لا يمنع الظن، ولا سبيل إلى جحد الإمكان، مهما لم يكن الاستقراء تامًّا.
ولا يكفي في تمام الاستقراء، أن تتصفح ما وجدته شاهداً على الحكم، إذاأمكن أن ينقل عنه شيء.
كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل؛ لأنه استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة، ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات، لم يأمن أن يكون في البحر، حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى، على ما قيل.
وإذا حكم بأن كل حيوان سوى الإنسان، فنزوانه على الأنثى من وراء، بلا تقابل الوجهين، لم يأمن أن يكون سفاد[1] القنفذ ـ وهو من الحيوانات ـ على المقابلة، لكنه لم يشاهده.

---

(١) في اللسان (مادة سفد): السفاد: نزو الذكر على الأنثى. وعن الأصمعي قال: يقال للسباع كلها سَفَدَ وسَفِدَ أنثاه، وللتيس والثور والبعير والطير مثلها.

فإذن حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم، والناقص يفيد الظن[1].

فإذن لا ينتفع بالاستقراء، مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات، فلا يفيد الاستقراء علماً كليًّا، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات، حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر، لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات.

كما إذا قلنا:

كل حركة في زمان.

وكل ما هو في زمان فهو محدث.

فالحركة محدثة.

وأثبتنا قولنا:

كل حركة في زمان.

باستقراء أنواع الحركة من: سباحة، وطيران، ومشي، وغيرها.

فأما إذا أردنا أن نثبت أن السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تامًّا.

والضبط: أن القضية التي عرفت بالاستقراء، إن أثبتت لمحمولها حكماً ليتعدى إلى موضوعها فلا بأس. وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها لم يجز؛ إذ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء، فتسقط فائدة القياس.

فإذا كان مطلبنا مثلاً أن نبين أن القوة العقلية المدركة للمعقولات، هل هي منطبعة في جسم أم لا؟

فقلنا: ليست منطبعة في جسم؛ لأنها تدرك نفسها، والقوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها.

فيقال: ولم قلت: إن القوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها؟

---

(١) الظاهر من قوله هنا «الاستقراء التام يفيد العلم، والناقص يفيد الظن» أنه ينكر التعميمات الاستقرائية ولا يعترف بالقضايا المستدلة بالاستقراء الناقص، ويرى أن الاستقراء إذا لم يكن شاملاً فهو يعجز عن إثبات التعميم. ولكننا نشير إلى أن المنطق الأرسطي يؤمن بإمكان التوصل عن طريق الاستقراء الناقص إلى التعميم، ولكن لا على أساس التجميع العددي للأمثلة فحسب، بل على أساس مبدأ عقلي قبلي، يتألف منه ومن الأمثلة المستقرأة قياس كامل يبرهن على السببية، وبالتالي على التعميم لكل الحالات المماثلة. ويسمّي المنطق الأرسطي ذلك بالتجربة، ويعتبر التجربة أحد مصادر العلم وأساساً صالحاً للتعميم، بينما يسمي التجميع العددي للأمثلة فقط بالاستقراء الناقص، ويعتقد بأنه غير صالح منطقياً لإثبات التعميم. (انظر: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٣٦، ٣٧ ـ دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧).

فقلنا: تصفحنا القوى المدركة من الآدمي، كقوة: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، والخيال، والوهم؛ فرأيناها لا تدرك نفسها.

فيقال: هل تصفحت في جملة ذلك القوة العقلية؟

فإن تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل، فلا تحتاج إلى هذا الدليل، وإن لم تعرفها، بل هي المطلوب، فلم تتصفح الكل، بل تصفحت البعض، فلم حكمت على الكل بهذا الحكم؟ ومن أين يبعد أن تكون القوى المنطبعة كلها لا تدرك نفسها إلا واحدة، فيكون حكم واحدة منها، بخلاف حكم الجملة، وهو ممكن كما ذكرناه في مثال التمساح، والقنفذ، وفي مثال من يدعي أن صانع العالم جسم.

بل من ليس له سمع، ولا بصر، ربما يحكم بأن الحس لا يدرك الشي إلا بالاتصال بذلك الشيء، بدليل الذوق، واللمس، والشم؛ فلو يُجري ذلك في السمع والبصر كان مخطئاً؛ إذ يقال: لم يستحيل أن تنقسم الحواس إلى ما يفتقر فيه إلى الاتصال بالمحسوس، وإلى ما لا يفتقر؟

وإذا جاز الانقسام، جاز أن يعتدل القسمان. وجاز أن يكون الأكثر في أحد القسمين، ولا يبقى في القسم الآخر إلا واحد.

فهذا لا يورث يقيناً، إنما يحرك ظنًّا، وربما يقنع إقناعاً، يسبق الاعتقاد إلى قبوله، ويستمر عليه[1].

---

(١) نشير هنا في ختام الكلام على الاستقراء إلى الخطأ العلمي الذي دام طويلاً في النظر إلى كل من القياس والاستقراء على أنهما نمطان مختلفان في التفكير. وقد انتقد العلماء المحدثون هذه النظرة إليهما، ورأوا بين القياس والاستقراء علاقة قوية ضرورية في البحث العلمي. ويذهب كلود برنار إلى أن العلوم جميعاً رياضية وطبيعية تستخدم الاستقراء للكشف عن المجهول، وتستخدم القياس لضبط النتائج التي تصل إليها واختبارها. ويقدم لنا مثلاً بالمقارنة بين موقف كل من عالم الرياضة وعالم التاريخ الطبيعي، فهذان العالمان معاً يفكران بطريقة واحدة حتى يصلا إلى المبادىء العامة، وعندئذ يسلك كل منهما طريقاً يختلف عن الطريق الذي يسلكه الآخر؛ فعالم الرياضة يطبق مبادئه التي وصل إليها بطريقة مطلقة وأكيدة حيث أنه لا يستخدم التجربة، وليس في حاجة إليها، أما عالم التاريخ الطبيعي فالمبادىء التي وصل إليها تظل نسبية ولا بد له من التجربة للتأكد من صحتها. فالنتائج التي وصل إليها العالمان تجعل الفارق بينهما جوهرياً، وأما الاستدلال الذي يستخدمانه فهو واحد، لأنهما يعتمدان على قضايا عامة يستنبطان منها حالات جزئية.

الصنف السادس

التمثيل

وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً.

ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد.

ومعناه: أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما[1].

ومثاله: في العقليات، أن نقول:

السماء حادث؛ لأنه جسم، قياساً على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها.

وهذا غير سديد، ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثاً؛ لأنه جسم، وأن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث.

فإذا ثبت ذلك، فقد عرفت أن الحيوان حادث؛ لأن الجسم حادث، فهو حكم كلي، وينتظم منه قياس على هيأة الشكل الأول، وهو أن:

السماء جسم.

وكل جسم حادث.

فينتج:

أن السماء حادث.

فيكون نقل الحكم، من كلي، إلى جزئي، داخلاً تحته، وهو صحيح.

وسقط أثر الشاهد المعين. وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام. كما إذا قيل لإنسان:

لِمَ ركبت البحر؟

---

(١) يعرف ابن سينا التمثيل بقوله: «هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخرى معينة، على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه؛ فيكون المحكوم عليه هو المطلوب، والمنقول منه الحكم هو المثال، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع، والحكم هو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال. مثاله: إن العالم محدث لأنه جسم مؤلف؛ فشابه البناء، والبناء محدث، فالعالم محدث، فههنا عالم وبناء وجسمية ومحدث» (انظر: النجاة ص ٥٨). ويعرفه ابن تيمية بقوله: «أما قياس التمثيل فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما». (انظر: جهد القريحة في تجريد النصيحة للسيوطي، ص ٢٩٧ ـ دار الكتب العلمية، بيروت).

فقال: لأستغني.

فقيل له: ولم قلت: إذا ركبت البحر استغنيت؟

فقال: لأن ذلك اليهودي، ركب البحر فاستغنى.

فيقال: وأنت لست بيهودي. فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك.

فلا يخلصه إلا أن يقول: هو لم يستغن لأنه يهودي، بل لأنه ركب البحر تاجراً.

فنقول: إذن فذكر (اليهودي) حشو. بل طريقك أن تقول:

كل من ركب البحر أيسر.

فأنا أيضاً أركب البحر لأوسر.

ويسقط أثر اليهودي.

فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد، إلا بشرط، مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين.

ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضاً، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظن أنه صالح، ولا يكون صالحاً، لأن الحكم لا يلزمه بمجرده، بل لكونه على حال خفي.

وأعيان الشواهد تشتمل على صفحات خفية؛ فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين؛ فإنك تقول:

السماء حادث؛ لأنه مقارن للحوادث كالحيوان.

فيجب عليك اطراح ذكر الحيوان؛ لأنه يقال لك: الحيوان حادث بمجرد كونه مقارناً للحوادث فقط. فاطرح الحيوان، وقل:

كل مقارن للحوادث حادث.

والسماء مقارن.

فكان حادثاً.

وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى، فلا يسلم أن:

كل مقارن للحوادث حادث، إلا على وجه مخصوص.

وإن جوزت أن الموجب للحدوث كونه مقارناً على وجه مخصوص، فلعل ذلك الوجه - وأنت لا تدريه - موجود في الحيوان لا في السماء.

فإن عرفت ذلك، فأبرزه، وأضفه إلى المقارن، واجعله مقدمة كلية، وقل:

كل مقارن للحوادث بصفة كذا، فهو حادث.

والسماء مقارن بصفة كذا.
فهو إذن حادث.
فعلى جميع الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه.
ومن هذا القبيل قولك:
الله عالم بعلم، لا بنفسه؛ لأنه لو كان عالماً، لكان عالماً بعلم، قياساً على الإنسان.
فيقال: ولم قلت: إن ما ينسب للإنسان، ينسب لله؟
فتقول: لأن العلة جامعة.
فيقال: العلة، كونه إنساناً عالماً، أو كونه عالماً فقط؟
فإن كان كونه إنساناً عالماً، فلا يلزم في حق الله مثله.
وإن كان كونه عالماً فقط، فاطرح الإنسان، وقل:
كل عالم فهو عالم بعلم.
والباري عالم.
فهو عالم بعلم.
وعند ذلك إنما ينازع في قولك:
كل عالم فهو عالم بعلم.
فإن ذلك إن لم يكن أوليًّا، لزمك أن تبينه بقياس آخر لا محالة.

فإن قيل: فهل يمكن إثبات كون المعنى الجامع علة للحكم، بأن نرى أن الحكم يرتفع بارتفاعه؟

قلنا: لا؛ فإن الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلة وشروطها، ولا يوجد بوجود ذلك البعض.
فمهما ارتفعت الحياة، ارتفع الإنسان.
ومهما وجدت الحياة، لم يلزم وجود الإنسان، بل ربما يوجد الفرس أو غيره.
ولكن الأمر بالضد من هذا، وهو أنه:
مهما وجد الحكم دل على وجود المعنى الجامع.
فأما أن يدل وجود المعنى على وجود الحكم، بمجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه، فلا.
فمهما وجد الإنسان، فقد وجدت الحياة.

ومهما وجدت صحة الصلاة، فقد وجد الشرط، وهو الطهارة.

ومهما وجدت الطهارة، لم يلزم وجود الصلاة.

فإن قيل: فما ذكرتموه في إبطال منفعة الشاهد في رد الغائب إليه، مقطوع به. فكيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم، الغفلة عن ذلك؟

قلنا: معتقد الصحة في رد الغائب إلى الشاهد:

إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه. وإنما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكلية به.

فيقول: الإنسان عالم بعلم لا بنفسه، منبهاً به على أن العالم لا يعقل من معناه شيء سوى أنه ذو علم، فيذكر الإنسان تنبيهاً.

وإما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق، وهذا ربما ظن أن في ذكر الشاهد المعين دليلاً.

ومنشأ ظنه أمران:

أحدهما: أن من رأى البنّاء فاعلاً وجسماً، ربما أطلق: أن الفاعل جسم. والفاعل بـ (الألف واللام) يوهم الاستغراق، خصوصاً في لغة العرب، وهو من المهملات. والمهملات قد يتسامح بها. فيؤخذ على أنه قضية، فيظن أنها كلية وينظم قياساً، ويقول:

الفاعل جسم.

وصانع العالم فاعل.

فهو جسم.

وكذلك ربما نظر ناظر إلى البُرِّ، فيراه مطعوماً، وربويًا، فيقول:

المطعوم ربوي.

ويبني عليه قوله:

إن السفرجل مطعوم.

فهو إذن ربوي.

لالتباس قوله: (المطعوم).

بقوله (كل مطعوم).

فالمحقِّق إذا سمعه، فصَّل وقال:

قولك (المطعوم) عنيت به:

كل مطعوم؟

أو بعضه؟

فإن قلت: بعضه، فلعل السفرجل من البعض الآخر.

وإن قلت: كله، فمن أين عرفت ذلك؟

فإن قلت: من البُرّ.

فليس البُرّ كل المطعومات، فإذا رأيته ربويًا، لم يلزم منه، إلا أن كل البُرِّ ربوي. والسفرجل ليس ببُرّ.

أو بعـض المطعوم ربوي، فلا يلزم منه بعض آخر.

وكذلك في قوله:

الفاعل جسم.

يقال له: كل الفاعلين، أو بعضهم؟ على ما تقرر فلا حاجة إلى الإعادة.

ثانيهما: هو أنه ربما يستقري أصنافاً كثيرة من الفاعلين، حتى لا يبقى عنده فاعل آخر، فيرى أنه استقرأ كل الفاعلين، ويطلق القول بأن:

كل فاعل فهو جسم.

وكان الحق أن يقول:

كل فاعل شاهدته وتصفحته، فهو جسم.

فيقال له: لم تشاهد فاعل العالم، ولا يمكن الحكم عليه. ولكن ألغى قوله شاهدت.

وكذلك يتصفح البُرّ، والشعير، وسائر المطعومات الموزونة والمكيلة، ويعبر عنهـا بـ (الكل) وينظم في ذهنه قياساً على هيأة الشكل الأول، وهو:

أن كل مطعوم:

فإما بر، أو شعير، أو غيرهما.

وكل بر، وكل شعير، أو غيرهما، فهو ربوي.

فإذن كل مطعوم ربوي.

ثم يقول: والسفرجل مطعوم.

فهو ربوي.

فيكون هذا منشأ غلطه. وإلا فالحق ما قدمناه.

ولا ينبغي أن تضيع الحق المعقول، خوفاً من مخالفة العادات المشهورة، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة؛ ولكن مداخلها دقيقة لا يتنبه لها إلا الأقلون.

وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، فتعرَّف إلى الحق أولاً، فمن سلكه فاعلم أنه محق.

فأما أن تعتقد في شخص أنه محق أولاً، ثم تعرف الحق به، فهذا ضلال اليهود والنصارى، وسائر المقلدين، أعاذك الله وإيانا منه.

وهذا كله في إبطال التمثيل في العقليات.

فأما في الفقهيات، فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر، باشتراكهما في وصف.

وذلك الوصف المشترك[1]، إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل.

وأدلتها الجملية قبل التفصيل ستة:

الأول: وهو أعلاها أن يشير صاحب الحكم ـ وهو المشرع ـ إليه[2]، كقوله في الهرة: «إنها من الطوافين عليكم»[3] عند ذكر العفو عن سؤرها[4].

---

(١) الوصف المشترك هو أحد أركان قياس التمثيل، وهو ما يسمى بالجامع أو العلة الجامعة. أما الأركان الأخرى للتمثيل فهي: الأصل، والفرع، والحكم. وهذه الأركان تتبين في المثال التالي: إذا ثبت لدينا في الشرع أن الخمر حرام لأنه مسكر، ثم ثبت لدينا من جهة أخرى أن النبيذ مسكر، أمكننا الانتقال إلى نتيجة أن النبيذ حرام لأنه مسكر. فالأصل هو الجزئي المحكوم عليه حكماً ثبوتياً، وهو هنا تحريم الخمر. والفرع هو الجزئي الآخر الذي نطلب الحكم عليه، وهو هنا النبيذ. والعلة الجامعة أو الوصف المشترك بين الأصل والفرع هو الإسكار. فتكون النتيجة حكمنا بأن النبيذ حرام كالخمر لجامع الإسكار بينهما.

(٢) وإشارة النص إلى الدليل على قسمين:

الأول: ما صرِّح فيه بكون الوصف علة أو سبباً للحكم الفلاني، وذلك كما لو قال: العلة كذا، أو السبب كذا... الخ.

القسم الثاني: ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وإنّ والباء. أما اللام فكقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾. وأما الكاف فكقوله تعالى: ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء﴾. وأما (مِنْ) فكقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾. وأما (إنّ) فكقوله عليه السلام في قتلى أحد: «زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً؛ اللون لون الدم، والريح ريح المسك». وأما الباء فكقوله تعالى: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾.

فهذه هي الصيغ الصريحة في التعليل؛ وعند ورودها يجب اعتقاد التعليل، إلا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل فيكون مجازاً فيما قصد بها. (انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣ ص ٢٢٢، ٢٢٣ ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (ج ٥ ص ٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٩) وأبو داود في سننه (كتاب الطهارة باب ١٣٨)، والإمام مالك في الموطأ (كتاب الطهارة باب ١٣) والترمذي في سننه (كتاب الطهارة باب ٦٩)، والنسائي في سننه (كتاب الطهارة باب ٥٣)، وابن ماجه في سننه (كتاب الطهارة باب ٣٢) والدارمي في مسنده (كتاب الوضوء باب ٥٨).

(٤) السؤر: بقية الشيء، وجمعه أسآر. قاله في اللسان.

فيقاس عليها (الفأرة) بجامع الطواف.
وإن افترقا في أن هذه تنفر، وتلك تأنس.
وأن هذه فأرة، وتلك هرة.
ولكن الاشتراك في وصف أضيف إليه الحكم، أحرى باقتضاء الاشتراك فيه ـ في الحكم ـ من الافتراق في وصف لم يتعرض له في اقتضاء الافتراق.
وكذا قوله[1] في بيع (الرطب) بـ (التمر) أينقص الرطب، إذا جف؟
فقيل: نعم.
فقال: «فلا تبيعوا».
فهو إذن أضاف بطلان البيع في الرطب، إلى النقصان المتوقع.
فيقاس عليه العنب، للاشتراك في توقع النقصان.
ولا يمنع جريان السؤال في الرطب، عن إلحاق العنب به، وإن كان هـذا عنباً، وهـذا رطباً، لأن هذا الافتراق، افتراق في الاسم والصورة.
والشرع كثير الالتفات إلى المعاني، قليل الالتفات إلى الصور والأسامي. فعادة الشرع ترجح في ظننا التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف إليه ذلك الحكم.
وتحقيق الظن في هذا دقيق. وموضع استقصائه الفقه.
الثاني: أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً[2] للحكم، كقولنا:
النبيذ مسكر، فيحرم كالخمر.
فإذا قيل: لم قلتم: المسكر يحرم؟
قلنا: لأنه يزيل العقل الذي هو الهادي إلى الحق، وبه يتم التكليف، فهذا مناسب للنظر في المصالح.
فيقال: لا يمتنع أن يكون الشرع قد راعى سكر ما يعتصر من العنب على

---

(١) يشير إلى حديث سعد بن أبي وقاص قال: «سئل رسول الله ﷺ عن الرطب بالتمر فقال: أينقص إذ يبس؟ قالوا نعم، فنهى عنه». أخرجه النسائي في البيوع باب ٣٦، واللفظ له. وأبو داود في البيوع باب ١٨، والترمذي في البيوع باب ١٤، وابن ماجه في التجارات باب ٥٣ ومالك في البيوع باب ٢٢.

(٢) قال الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (ج ٣ ص ٢٣٧): «مناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم. وسواء كان ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً. وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وهو أيضاً غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط. وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصحّ لغة أن يقال إنه مناسب له».

الخصوص، تعبداً، أو أثبت التحريم لا لعلة السكر؛ بل تعبداً في خمر العنب؛ من غير التفات إلى السكر، فكم من الأحكام التي هي تعبدية، غير معقولة.

فيقول: نعم هذا غير ممتنع.

ولكن الأكثر في عادة الشرع اتباع المصالح. فكون هذا من قبيل الأكثر، أغلب على الظن، من كونه من قبيل النادر[1].

الثالث: أن يبين للوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة، كما يقول الحنفي، في اليتيمة: إنها صغيرة، ويولَّى عليها، كغير اليتيمة.

فيقال: فلم عللت الولاية بالصغر؟

فيقول: لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق، في غير اليتيمة، وفي الابن.

وقدر أن الوصف غير مناسب حتى يستمر المثال، فلا ينبغي أن يقال:

هذه يتيمة. وتيك ليست يتيمة.

فيقال: الافتراق في هذا، لايقاوم الاشتراك في وصف الصغر، وقد ظهر تأثيره في موضع، واليتم لم يظهر تأثيره بالاتفاق، في موضع.

نعم لو ثبت أن اليتيم لا يولَّى عليه في المال، لتقاوم الكلام.

ولو قيل: ظهر أثر اليتم أيضاً في دفع الولاية في موضع، كما ظهر أثر الصغر في موضع، فعند ذلك يحتاج إلى الترجيح.

وإن شئت مثلت هذا القسم بقياس العنب على الرطب، واجتماعهما في توقع النقصان، ويقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع، بل عرف باتفاق من الفريقين؛ حتى لا يلتحق بمثال الإضافة.

الرابع: أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود، ولا مفصل؛ لأنه الأكثر.

وما فيه الافتراق، شيئاً واحداً.

ويعلم أن جنس المعنى الذي فيه الافتراق، لا مدخل له في هذا الحكم، مهما التفت إلى الشرح، كقوله: «من أعتق شقصاً[2] له من عبد، قُوِّم عليه الباقي»[3] فإنا

---

(١) قال الآمدي في الإحكام (ص ٢٤٤، ٢٤٥) ردّاً على من ادّعى إلغاء المناسبة لإمكان كون الحكم متعبداً: «وهو خلاف الأصل لوجهين: الأول: أن الغالب من الأحكام التعقّل دون التعبّد... الثاني: أنه إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد وأدعى إلى القبول؛ فإن الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك، فكان أفضى إلى المقصود من شرح الحكم».

(٢) الشقْص والشقيص: الطائفة من الشيء والقطعة من الأرض، وقيل هو الحظ. قاله في اللسان. وقوله هنا «من أعتق شقصاً له من عبد» أي بعضه.

(٣) أخرجه البخاري في الشركة باب ٥ و ١٤، ومسلم في العتق حديث ٣، والإيمان حديث ٥٣ و ٥٤، وأبو داود =

نقيس الأمة عليه، لا لأنا عرفنا اجتماعهما في معنى مخيل، أو مؤثر، أو مضاف إليه الحكم بلفظه.

لأنه لم يبين لنا بعد، المعنى المخيل فيه.

ولا لأنا رأيناهما متقاربين فقط.

فإنه لو وقع النظر في ولاية النكاح، وبان أن الحرمة تجبر على النكاح، فلا يتبين لنا أن العبد في معناه، والقرب من الجانبين، على وتيرة واحدة.

ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع علمنا قطعاً، أنه ليس يتغير حكم الرق، والعتق، بالذكورة والأنوثة؛ كما لا يتغير بالسواد والبياض، والطول والقصر، والزمان والمكان، وأمثالها.

الخامس: هو الرابع بعينه، إلا أن ما فيه الافتراق، لا يعلم يقيناً أنه لا مدخل له في الحكم، بل يظن ظناً ظاهراً، وذلك:

كقياسنا إضافة العتق إلى جزء معين، على إضافته إلى نصف شائع.

وقياس الطلاق المضاف إلى جزء معين، على المضاف إلى نصف شائع.

فإنا نقول: السبب هو السبب، والحكم هو الحكم، والاجتماع شامل، إلا في شيء، وهو أن هذا معين، مشار إليه، وذلك شائع.

وإذا كان التصرف لا يقتصر على المضاف إليه، فيبعد أن يكون لإمكان الإشارة وعدمه، مدخل في هذا الحكم.

وهذا ظن ظاهر، ولكن خلافه ممكن؛ فإن الشرع جعل الجزء الشائع محلاً لبعض التصرفات، ولم يجعل المعين محلاً أصلاً، فلا بعد في أن يجعل ما هو محل لبعض التصرفات، محلاً لإضافة هذا التصرف؛ فصار النظر بهذا الاحتمال ظنيًا.

وقد اختلف المجتهدون في قبول ذلك.

وعندي أن في هذا الجنس ما يجوز الحكم به،ولكن يتطرق إلى مبالغ الظن التحاصل منه،تفاوت غير منحدود ولا مبحصور.وبختلف بالوقائع والأحكام.

والأمر موكول إلى المجتهد؛ فإن من غلب أحد ظنه. حاز الحكم به.

السادس: أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً . أو أموراً معينة ، و لم يكن للجامع مناسبة وتأثير.

= في العتاق باب ٥، والترمذي في الأحكام باب ١٤، وابن ماجه في العتق باب ٧، وأحمد (ج ٢ ص ٣٢٦، ٤٧٢، وج ٤ ص ٣٧).

إلا أنه إن كان الجامع موهماً أن المعنى المصلحي الخفي، الملحوظ بعين الاعتبار، من جهة الشرع، مودع في طَيِّه.

وانطواؤه على ذلك المعنى، الذي هو المقتضي للحكم عند الله، أغلب من احتواء المعنى الذي فيه المفارقة.

كان الحكم بالاشتراك لذلك، أولى من الحكم بالافتراق.

مثاله قولنا: الوضوء طهارة حكمية، عن حدث، فتفتقر إلى النية كالتيمم.

فقد اشتركا في هذا.

وافترقا في أن ذاك طهارة بالماء، دون التيمم، وتشبهه إزالة النجاسة.

وقولنا (طهارة حكمية) جمع التيمم، وأخرج إزالة النجاسة.

ونحن نقول: المقتضي للنية في علم الله تعالى، معنى خفيٌّ عنا، ومقارنته بكونه طهارة حكمية، يعتد به، موجباً في محل موجبها، أغلب من كونه مقروناً بكونه طهارة بالتراب، فيصير إلحاق الوضوء به، أغلب على الظن من قطعه عنه.

وهذا أيضاً مما اختلف فيه.

والرأي عندنا أن ذلك مما يتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن، فهو موكول إلى المجتهد، ولم يبين لنا من سيرة الصحابة في إلحاق غير المنصوص بالمنصوص، إلا اعتبار أغلب الظنون. ولا ضوابط بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون، بل كل ما يضبط به تحكم.

وربما يغلط في نصرة هذا الجنس، فيقال:

الوضوء قربة.

ويذكر وجه مناسبة القربة للنية، وهو ترك لهذا الطريق بالعدول إلى الإضافة.

وربما يغلط في نصرة جانبهم فيقال:

هذه طهارة بالماء.

والماء مطهر بنفسه؛ كما أنه مُرْوٍ بنفسه.

ويدعى مناسبة، فيكون عدولاً عن الفرق الشبهي، كما أن ما ذكرناه عدول عن الجمع الشبهي.

واسم (الشبه)[1] في اصطلاح أكثر الفقهاء مخصوص بالتشبيه بمثل هذه

---

(١) قال الآمدي: «اعلم أن اسم الشبه وإن أطلق على كل قياس، ألحق الفرع فيه بالأصل لجامع يشبهه فيه؛ غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه».

الأوصاف، الذي لا يمكن إثباته بالمدارك السابقة، وإن كان غير التعليق بـالمخيل تشبيهاً، ولكن خصصت العبارة اللفظية به، لأنه ليس فيـه إلا شبه، كمـا خصصوا (المفهوم) بفحوى الخطاب، مع أن المنظوم أيضاً له مفهوم، ولكن ليس للفحوى منظوم، بل مجرد المفهوم، فلقب به.

ولما رأينا التعويل على أمثال هذا الوصف، الذي لا تظهر مناسبته، جائزاً بمجرد الظن، والظنون تختلف بأحوال المجتهدين، حتى إن شيئاً واحداً يحرك ظن مجتهد وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر.

ولم يكن له في الجدال معيار يرجع إليه المتنازعان.

رأينا أن الواجب في اصطلاح المتناظرين، ما اصطلح عليه السلف من مشايخ الفقه، دون ما أحدثه مَن بعدهم، ممن ادعى التحقيق في الفقه، من المطالبة بإثبات العلة بمناسبة، أو تأثير، أو إحالة.

بل رأيُنا أن يقتصر المعترض على سؤال المعلل بأن قياسك من أي قبيل؟

فإن كان من قبيل المناسب، أو المؤثر، أو سائر الجهات، فبيِّن وجهه.

وإن كان شبهاً محضاً بوصفٍ ليس فيه مناسبة ظاهرة، وأنت تظن أنه ينطوي على المعنى المبهم، فلست أطـالبك ولكن أقـابلك بما افتـرق فيه الأصـل والفـرع من الأوصاف؛ فإن ما لا يناسب، إن صلح للجمع، صلح مثله للفرق.

= فمنهم من فسّره بما تردد الفرع فيه بين أصلين، ووُجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصلين إلا أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر، فإلحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه... ومنهم من فسّره بما عرف المناط فيه قطعاً، غير أن يفتقر في آحاد الصور إلى تحقيقه، وذلك كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد أن عرف أن المثل واجب بقوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النَّعَم﴾... ومنهم من فسّره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان، لا على سبيل الكمال؛ إلا أن أحدهما أغلب من الآخـر، فالحكم بالأغلب حكم بالشبه... وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره بقياس الدلالة، وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم، ولكن يستلزم ما يناسب الحكم... ومنهم من فسّره بما يوهم المناسبة من غير اطّلاع عليها، وذلك أن الوصف المعلَّل به لا يخلو إما أن تظهر فيه المناسبة، أو لا تظهر فيه المناسبة، بوقوف من هو أهل معرفة المناسبة عليها؛ وذلك بأن يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضي إلى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة من قبلُ، فهو المناسب. وإن لم تظهر المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله، فإما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام، أو هو مما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام. فإن كان من الأول فهو الطرديّ الذي لا التفات إليـه... وإن كان الثـاني فهو الشبهي... واعلم أن إطلاق اسم الشبه، وإن كان حاصله في هـذه الصور راجعـاً إلى الاصطلاحـات اللفظية، غير أن أقربها إلى قواعد الأصول الاصطلاح الأخير، وهو الذي ذهب إليه أكثر المحققين، ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر». (انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩).

وبهذا السؤال يفتضح المعلل في قياسه الذي قدره، إن كان معناه الجامع طرداً محضاً لا يناسب، ولا يوهم الاشتمال على مناسب مبهم.

وإن كان ما يقابل السائل به، طرداً محضاً لا يوهم أمراً، فعلى المعلل أن يرجح جانبه، كما إذا فرق بين التيمم والوضوء، بأن التيمم على عضوين، وهذا على أربعة أعضاء، فإن هـذا مما يعلم أنـه لا يمكن لمثله مدخـل في الحكم لا بنفسه، ولا باستصحاب معنى له مدخل بطريق الاشتمال عليه، مع إيهامه بخلاف قولنا: إنه طهارة.

فهذا طريق النظر في الفقهيات.

ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من سلك أطرافاً من العقليات، ولم يحصرها، وأخذ يبطل أكثر أنواع هذه الأقيسة، ويقتصر منها على المؤثـر، ويوجـه المطالبة العقلية، على كل ما يتمسك به في الفقه.

وعندما ينتهي إلى نصرة مذهبه في التفصيل، يعجز عن تقريره على الشرط الذي وضعه في التأصيل، فيحتال لنصرة الطرديات الردية، بضروب من الخيالات الفاسدة، ويلقبها بالمؤثر.

وليس يتنبه لركاكة تيك الخيالات الفاسدة، ولا يرجع فينتبه لفساد الأصل الذي وضعه، فدعاه إلى الاقتصار في إثبات الحكم على طريق المؤثر أو المناسب، ولا زال يتخبط.

والرد عليه في تفصيل ما أورده في المسائل، تشتمل عليه كتبنا المصنفة في خلافيات الفقه، سيما:

(كتاب تحصين المأخذ) و (المبادىء والغايات).

والغرض الآن من ذكره، أن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً، فخلطُ ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين، بالطريق السالك إلى طلب الظن، صنيع من سلك من الطرفين طرفاً، ولم يستقلّ بهما.

بل ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً.

وأما الظن فأسهلها منالاً، وأيسرها حصولاً.

فالظنون المعتبرة في الفقهيات هي المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين أمرين، إقدام أو إحجام، فإن إقدام الناس في طرق التجارب، وإمساك السلع تربصاً بها، أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها؛ بل في سلوك أحد الطريقين في أسفارهم، بل في كل فعل يتردد الإنسان فيه بين جهتين، على ظن.

فإنه إذا تردد العاقل بين أمرين، واعتدلا عنده في غرضه، لم يتيسر له الاختيار، إلا أن يترجح أحدهما، بأن يراه أصلح بمخيلة، أو دلالة.

فالقدر الذي يرجح أحد الجانبين، ظن له. والفقهيات كلها نظر من المجتهدين في إصلاح الخَلْق. وهذه الظنون وأمثالها، تقتنص بأدنى مخيلة، وأقل قرينة، وعليه اتكال العقلاء كلهم، في إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة في الدنيا.

وذلك القدر كاف في الفقهيات. والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده، بل يبطله، كما أن الاستقصاء في التجارات ضرباً للمثل، يفوت مقصود التجارة.

وإذا قيل للرجل: سافر لتربح.

فيقول: وبم أعلم أني إذا سافرت ربحت؟

فيقال: اعتبر بفلان، وفلان.

فيقول: ويقابلهما فلان وفلان، وقد ماتا في الطريق، أو قتلا، أو قطع عليهما الطريق.

فيقال: ولكن الذين ربحوا أكثر ممن خسروا أو قتلوا.

فيقول: فما المانع من أن أكون من جملة من يخسر، أو يقتل، أو يموت؟ وماذا ينفعني ربح غيري، إذا كنت من هؤلاء؟

فهذا استقصاء لطلب اليقين، والمعتبر له لا يتجر ولا يربح، ويعد مثل هذا الرجل موسوساً أو جباناً، ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح.

فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات، وهو هوس محض، وخرق.

كما أن ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهل محض.

فليؤخذ كل شيء من مأخذه: فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه، بأقل من الحمق في تركه بموضع وجوبه. والله أعلم[1].

---

(١) سلك ابن تيمية مسلكاً آخر في الرد على من قال إن قياس التمثيل دون قياس الشمول، فقال: «وتفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن، فرق باطل؛ بل من حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن. فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً يحصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن. والذي يسمى في أحدهما حدّاً أوسط هو في الآخر الوصف المشترك، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع. فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك، =

الصنف السابع

في الأقيسة المركبة والناقصة

اعلم أن الألفاظ القياسية، المستعملة في المخاطبات والتعليمات، وفي الكتب والتصنيفات، لا تكون ملخصة في غالب الأمر على الوجه الذي فصلناه، بل قد تكون مائلة عنه:

إما بنقصان.

وإما بزيادة.

وإما بتركيب وخلط جنس بجنس.

فلا ينبغي أن يلتبس عليك الأمر، فتظن أن المائل عما ذكرناه ليس بقياس، بل ينبغي أن تكون عين عقلك مقصورة على المعنى، وموجهة إليه، لا إلى الأشكال اللفظية[1].

فكل قول أمكن أن يحصل مقصوده، ويرد إلى ما ذكرناه من القياس، فقوته قوة قياس، وهو حجة، وإن لم يكن تأليفه ما قدمناه من التأليف.

وكل قول ألف على الوجه الذي قدمناه؛ إلا أنه إذا تؤمل وامتحن، لم تحصل منه نتيجة، فليس بحجة.

أما المائل بالنقصان[2]، فبأن نترك إحدى المقدمتين، أو النتيجة:

= فإذا قلت النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة وهذا الوصف موجود في النبيذ، كان بمنزلة قولك كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فالنتيجة قولك النبيذ حرام، والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر، والحرام محمولها وهو الحد الأكبر، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى. فإذا قلت النبيذ حرام قياساً على خمر العنب، لأن العلة في هو الإسكار وهو موجود في الفرع فثبت التحريم لوجود علته، فإنما استدللت على تحريم النبيذ بالسكر وهو الحد الأوسط، لكن زدت في قياس التمثيل ذكر الأصل الذي يثبت به الفرع، وهذا لأن شعور النفس بنظر الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي. وإذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه». (انظر: جهد القريحة في تجريد النصيحة، ص ٢٩٩، ٣٠٠).

(١) رأي الغزالي هذا موافق لرأي أرسطو الذي كان ينظر إلى القياس على أنه عملية ولا ينظر إليه من ناحية القول الخارجي؛ ولكن شراحه هم الذين نظروا إلى اللفظ والتعبير اللغوي واعتبروهما في القياس. (انظر: المنطق الصوري والرياضي، ص ٢٢٣).

(٢) ويسمى القياس المضمر (enthymème). ويعرفه أرسطو بأنه قياس بالاحتمال والعلامة، وقد بحث فيه في الفصل السابع والعشرين من المقالة الثانية في «التحاليل الأولى» وفي مواضع كثيرة من كتاب «الخطابة».

أما ترك المقدمة الكبرى[1]، فمثاله قولك:

هـذان متساويـان [نتيجة].

لأنهما قد ساويا شيئاً واحداً [مقدمة صغرى].

فقد ذكرتَ المقدمة الصغرى والنتيجة، وتركت المقدمة الكبرى. وهي قولك:

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

وبه تمام القياس.

ولكن قد تترك لوضوحها[2]، وعلى هذا أكثر الأقيسة في الكتب والمخاطبات.

وقد تترك الكبرى، إذا قصد التلبيس ليبقى الكذب خفيًّا فيه، ولو صرح به لتنبه المخاطب لمحل الكذب.

مثاله قولك:

هذا الشخص في هذه القلعة خائن سيسلم القلعة [نتيجة] لأني رأيته يتكلم مع العدو [مقدمة صغرى].

وتمام القياس أن تضيف إليه:

إن كل من يتكلم مع العدو فهو خائن [مقدمة كبرى].

وهذا يتكلم معه [مقدمة صغرى].

فهو إذن خائن [نتيجة].

ولكن لو صرحت بالكبرى، ظهر موضع الكذب، ولم يُسَلَّم أن كل من يتكلم مع العدو، فهو خائن.

وهذا مما يكثر استعماله في القياسات الفقهية.

وأما ترك المقدمة الصغرى[3] فمثاله قولك:

اتق مكيدة هذا [نتيجة].

فيقال: لم؟

فتقول: لأن الحساد يكايدون [مقدمة كبرى].

فترك الصغرى، وهو قولك:

---

(١) وهو القياس المضمر من الدرجة الأولى. ويسميه المناطقة العرب «قياس الضمير».

(٢) كما في المثال السابق، فالمقدمة الكبرى وهي «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ظاهرة الوضوح ويمكن الاستغناء عنها.

(٣) وهو القياس المضمر من الدرجة الثانية. ويسميه المناطقة العرب «قياس الرأي».

هذا حاسد.
وهذا إنما يكون عند ظهور الحسد منه.
وهو كقولك:
هذا يقطع [نتيجة].
لأن السارق يقطع [مقدمة كبرى].
وتترك الصغرى[1].
ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب.

وعلى هذا أكثر مخاطبات الفقهاء[2]، لا سيما في كتب المذهب، وذلك حذراً من التطويل، ولكن في النظريات ينبغي أن يفصل حتى يعرف مكان الغلط[3].

وأما المائل بالتركيب والخلط، فهو أن يطوى في سياق كلام تسوقه إلى نتيجة واحدة، مقدمات مختلفة، أي:

حملية وشرطية متصلة ومنفصلة.

مثاله قولك:
العالم إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون محدثاً.
فإن كان قديماً، فهو ليس بمقارن للحوادث.
لكنه مقارن للحوادث، من قبَل أنه جسم، والجسم إن لم يكن مقارناً للحوادث، يكون خالياً منها.

---

(١) وهو قولك: هذا سارق.

(٢) وهو الشائع في المخاطبات والأحاديث والكتابات، حتى ليكاد يكون وحده المستعمل بين الناس؛ فمن النادر جداً أن يلتزم الإنسان في مخاطباته اليومية بكل أجزاء القياس، إما لوضوح ما يتركه، وإما لأن جمال التعبير وإيجازه يقتضي ذلك.

(٣) لم يذكر هنا القياس المضمر من الدرجة الثالثة، وهو الذي طويت نتيجته، ولكنه ذكره بعد صفحات.
ونشير هنا إلى أن المناطقة العرب ذكروا أيضاً قياسين آخرين من أنواع القياس المضمر، هما: ١ ـ قياس الدليل؛ وهو قياس إضماري حده الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر، ويكون على نظام الشكل الأول لو صرح بمقدمتيه، مثاله: هذه المرأة ذات لبن فهي إذاً قد ولدت. وهذا النوع أخص من الضمير، فإنه من أحد أقسامه، وهو ما حذفت كبراه لظهوره. ٢ ـ قياس العلامة؛ وهو قياس إضماري حده الأوسط إما أعم من الطرفين معاً، حتى لو صرّح بمقدمتيه كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني، كقولك: هذه المرأة مصفارّة فهي إذاً حبلى؛ وإما أخص من الطرفين حتى لو صرح بمقدمتيه كان من الشكل الثالث، كقولك: إن الشجعان ظلمة لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً. والمستدل بالعلامة يأخذها كلية، ولذلك لا يكون الاستدلال صحيحاً. (المنطق الصوري والرياضي، ص ٢٢٤).

والخالي من الحوادث ليس بمؤلف. ولا يمكن أن يتحرك.
فإذن العالم محدث.
فهذا القياس مركب:
من شرطي منفصل.
ومن شرطي متصل.
ومن جزمي على طريق الخلف.
ومن جزمي مستقيم.
فتأمل أمثال ذلك؛ فإنه كثير الورود في المناظرات، والمخاطبات التعليمية.
ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة، وبعض المقدمات، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة، وتترتب بعضها على بعض، وتساق إلى نتيجة واحدة، كقولنا:
كل جسم مؤلف [مقدمة صغرى].
وكل مؤلف، فمقارن لعرض لا ينفك عنه.
وكل عرض فحادث.
وكل مقارن لحادث، فلا يتقدم عليه.
وكل ما لا يتقدم على حادث، فوجوده معه.
وكل ما وجوده مع الحادث، فهو حادث [مقدمة كبرى].
فإذن العالم[1] حادث [نتيجة].
وكل واحدة من هذه المقدمات، تمامها بقياس كامل، حذفت نتائجها، وما ظهر من مقدماتها، وسيقت لغرض واحد. وإلا فكان ينبغي أن يقول:

---

(١) لعل النتيجة كان ينبغي أن تكون هنا «فإذن كل جسم حادث» لأن القياس الذي ذكره هنا هو قياس مركب مفصول النتائج، كما اصطلح المناطقة على تسميتا؛ وقد سمي مفصول النتائج لفصل النتائج عن المقدمات في الذكر وإن كانت مرادة من حيث المعنى (راجع القطب «الشمسية»). والقياس المفصول النتائج هو ما كانت مقدمته الأولى تتضمن موضوع النتيجة، ومقدمته الأخيرة تتضمن محمول النتيجة، بينما يكون الحد الأوسط في مقدماته المتتابعة محمولاً في المقدمة الأولى موضوعاً في المقدمة الثانية، وصورته الرمزية كما يلي:
كل أ ـ ب (مقدمة صغرى)
كل ب ـ ج
كل ج ـ د
كل د ـ هـ
كل هـ ـ و (مقدمة كبرى)
كل أ ـ و (نتيجة)

كل جسم مؤلف [مقدمة صغرى].
وكل مؤلف فمقارن لعرض لا ينفك عنه [مقدمة كبرى].
فإذن كل جسم، فمقارن لعرض لا ينفك عنه [نتيجة].
ثم يبتدىء، ويضيف إليه مقدمة أخرى، وهي أن:
كل مقارن لعرض لا ينفك عنه، فهو مقارن لحادث.
ثم يشتغل بما بعده على الترتيب.
ولكن أغنى وضوح هذه النتائج عن التصريح بها.
وربما تحوي المخاطبات كلمات لها نتائج، لكن تترك تلك النتائج:
إما لظهورها.
وإما لأنها لا تقصد للاحتجاج.
بل تذكر المقدمات تعريفاً لها في أنفسها، اعتماداً على قبول المخاطب، فقد قال النبي ﷺ:
«يموت المرء على ما عاش عليه، ويحشر على ما مات عليه».
وهاتان مقدمتان نتيجتهما أن المرء يحشر على ما عاش عليه.
فحالة الحياة، هي الحد الأصغر.
وحالة الممات، هي الحد الأوسط.
ومهما ساوت حالة الحشر[1]، حالة الموت.
وساوت حالة الموت، حالة الحياة.
فقد ساوت حالة الحشر، حالة الحياة.
والمقصود من سياق الكلام تنبيه الخلق على أن الدنيا مزرعة الآخرة، ومنها التزود.
ومن لم يكتسب السعادة، وهو في الدنيا، فلا سبيل له إلى اكتسابها بعد موته. فمن كان في هذه أعمى، فهو عند الموت أعمى، أعني عمى البصيرة عن درك الحق، والعياذ بالله.

---

(١) وهي الحد الأكبر.

ومن كان عند الموت أعمى، فهو عند الحشر أعمى كذلك. بل هو أضل سبيلاً؛ إذ ما دام الإنسان في الدنيا، فله أمل في الطلب، وبعد الموت قد تحقق اليأس.

والمقصود: أن الكلمات الجارية في المحاورات، كلها أقيسة محرفة، غيرت تأليفاتها للتسهيل، فلا ينبغي أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور، بل ينبغي أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة، دون الألفاظ المنقولة[1].

---

(١) راجع ص ١٦٧ حاشية (١).

النظر الثاني من كتاب القياس

في مادة القياس

قد ذكرنا أن كل مركب، فهو متألف من شيئين:

أحدهما: كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير.

والثاني: كالصورة الجارية منه مجرى صورة السرير من السرير.

وقد تكلمنا على صورة القياس، ووجوه تأليفه، بما يقنع.

فلنتكلم في مادته.

ومادته هي العلوم؛ لكن لا كل علم، بل العلم التصديقي، دون العلم التصوري.

وإنما العلم التصوري مادة الحد[1].

والعلم التصديقي، هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض، بالإيجاب أو بالسلب[2].

ولا كل تصديق، بل التصديق الصادق في نفسه.

ولا كل صادق، بل الصادق اليقيني، فرب شيء صادق في نفسه عند الله، وليس يقيناً عند الناظر، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين.

ولا كل يقيني، بل اليقيني الكلي، أعني أنه يكون كذلك في كل حال.

ومهما قلنا: مواد القياس هي المقدمات؛ كان ذلك مجازاً من وجه؛ إذ المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على:

محمول ومضوع.

ومادة القياس هي العلم الذي لفظ (المحمول) و(الموضوع) دالّان عليه، لا اللفظ، بل (الموضوع) و(المحمول) هي العلوم الثابتة في النفس، دون الألفاظ. ولكن لا يمكن التفهيم إلا باللفظ، والمادة والحقيقة هي التي تنتهي إليه في الدرجة الرابعة بعد ثلاثة قشور.

---

(١) راجع ص ٣٥ حاشية (١).

(٢) راجع ص ٣٥ حاشية (٢).

القشـر الأول: هو الصورة المرقومة بالكتابة[1].

الثاني: هو النطق[2]، فإنه الأصوات المرتبة، التي هي مدلول الكتابة، ودال على الحديث الذي في النفس[3].

الثالث: هو حديث النفس الذي هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام، إما منطوقاً به، وإما مكتوباً[4].

والرابع: وهو اللباب، هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم[5].

فهذه العلوم هي مواد القياس، وعسر تجريدها في النفس، دون نظم الألفاظ بحديث النفس، لا ينبغي أن يخيل إليك الاتحاد بين:

العلم والحديث.

فإن الكاتب أيضاً قد يصعب عليه تصور معنى إلا أن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على الشيء، حتى إذا تفكر في الجدار، تصور عنده لفظ الجدار مكتوباً.

ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة، لم يشكل عليه أن هذا مقارن لازم للعلم لا عينه.

وكذلك يتصور أن إنساناً يعلم علوماً كثيرة، وهو لا يعرف اللغات، فلا يكون في نفسه حديث نفس، أعني اشتغالاً بترتيب الألفاظ.

فإذن العلوم الحقيقية التصديقية، هي مواد القياس؛ فإنها إذا أحضرت في الذهن، على ترتيب مخصوص، استعدت النفس، لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة من عند الله تعالى[6].

---

(١) هذا هو الوجود الكتابي أو الخطي للأشياء، وهو وجود وضعي غير حقيقي.

(٢) وهو الوجود اللفظي للأشياء، وهو أيضاً وجود وضعي اصطلاحي غير حقيقي.

(٣) قوله «دال على الحديث الذي في النفس» يريد أن الألفاظ تستحضر المعاني في الذهن، كما تستحضر الكتابة الألفاظ.

(٤) هذا الوجود هو الوجود الذهني للتركيبات والتأليفات التي تتكون من الألفاظ المنطوقة والألفاظ المكتوبة.

(٥) هذا الوجود هو الوجود الذهني للأشياء، وهو العلم بالوجود الخارجي الذي تنطبع صوره في الذهن. والمعاني الذهنية تدلّ على الموجودات الخارجية التي تكون الوجود الملموس للأشياء، كوجود الأشجار والاحجار وأفراد الإنسان والحيوان. . . الخ.

(٦) قوله «من عند الله تعالى» يصور مذهباً معيناً، يحمل قول الله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ على العموم والشمول؛ وما دامت نتيجة القياس شيئاً فهي مخلوقة لله، وإنما يخلقها الله في النفوس المستعدة لها، ومن حالات الاستعداد حضور المقدمات في الذهن على ترتيب مخصوص. وغير أصحاب هذا المذهب لهم وجهة =

فإذن مهما قلنا: مواد القياس، المقدمات اليقينية، فلا تفهم منه إلا ما ذكرناه.

ثم كما أن الاستدارة والنقش للدينار، زائد على مادة الدينار؛ فإن المادة للدينار، هي الذهب الإبريز.

فكذا في القياس.

وكما أن الذهب الذي هو مادة الدينار، له أربعة أحوال:

أعلاها: أن يكون ذهباً خالصاً إبريزاً، لا غش فيه أصلاً.

والثانية: أن يكون ذهباً مقارباً، لا في غاية رتبته العليا، ولا كذلك الذهب الإبريز الخالص.

والثالثة: أن يكون ذهباً كثير الغش؛ لاختلاط النُّقرة[1] والنحاس به.

والرابعة: أن لا يكون ذهباً أصلاً، بل يكون جنساً على حدة، مشبهاً بالذهب.

فكذلك الاعتقادات التي هي مواد الأقيسة.

قد تكون اعتقاداً مقارباً لليقين، مقبولاً عند الكافة في الظاهر، لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه على الفور، بل بدقيق الفكر.

فيسمى القياس المؤلف منه (جدليًّا) إذ يصلح لمناظرات الخصوم.

وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم، ولكن غالب ظن، وقناعة نفس، مع خطور نقيضه بالبال، أو قبول النفس لنقيضه إن أخطر بالبال، وإن وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال.

ويسمى القياس المؤلف منه (خطابيًّا) إذ يصلح للإيراد في التعليمات والمخاطبات.

وقد يكون تارة مشبهاً باليقين، أو بالمشهور المقارب لليقين في الظاهر، وليس بالحقيقة كذلك، وهو الجهل المحض، ويسمى القياس المؤلف منه (مغالطيًّا) و (سوفسطائيًّا)؛ إذ لا يقصد بذلك إلا المخالطة والسفسطة، وهو إبطال الحقائق.

فهذه أربع مراتب[2]، لا بد من تمييز البعض منها عن البعض.

= نظر أخرى. وهذه المسألة فرع من مسألة عامة هي نظرية النسبية، ويحسن أن ترجع في هذه المسألة العامة إلى كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، فإنه قد بحثها فيه بحثاً مستوعباً. ولإمام الحرمين رأي هام في المسألة يمكن معرفته من كتبه (انظر معيار العلم، طبعة دار المعارف، ص ١٨٤ ـ حاشية سليمان دنيا).

(١) قال في اللسان (مادة نقر): النقرة من الذهب والفضة: القطعة المذابة، وقيل: هو ما سُبك مجتمعاً منها، والنقرة: السبيكة، والجمع نِقارٌ.

(٢) ذكر ثلاثة أنواع من القياس: الجدلي، والخطابي، والسوفسطائي؛ وهي تقابل أحوال الدينار: الثاني والثالث =

وأما الخامس: الذي يسمى قياساً شعريًّا، فليس يدخل في غرضنا؛ فإنه لا يذكر لإفادة علم، أو ظن، بل المخاطب قد يعلم حقيقته، وإنما يذكر:

لترغيب أو تنفير أو تسخية.

أو ترهيب أو تبخيل أو تشجيع[1].

وله تأثير في النفس بترديدها على هذه الأحوال، وإيجابه انقباضاً، وانبساطاً، مع معرفة بطلانه، وذلك كنفرة الطبع عن (الحلو الأصغر) إذا شبه بـ (العذرة) حتى يتعذر في الحال تناولها، وإن علم كذب قائله.

وعليه تعويل صناعة الشعر، وبه تشبث أكثر المتشدقين من الوعاظ؛ فإنهم يستعملون في النثر صناعة الشعر.

ومثاله: أن من يريد أن يحمل غيره على التهور، ويصرفه عن الحزم، يلقب (الحزم) بـ (الجبن) ويقبحه، ويذم صاحبه، فيقول:

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة النفس[2] اللئيم

فتنبسط نفس المتوقف، إلى التهجم، بذلك.

وكقوله:

إن لم أمت تحت السيوف مكرماً أمت، وأقاسي الذل غير مكرم

= والرابع، التي مثل لها أعلاه. أما النوع الأول من القياس، وهو الذي يقابل حال الدينار عندما يكون ذهباً خالصاً إبريزاً، فهو القياس البرهاني أو اليقيني. ونشير إلى أن أرسطو أرجع مختلف أنواع الأقيسة إلى ثلاثة أنواع:

الأول - القياس البرهاني، وهو القياس الذي من شأنه أن يفيد العلم الحقيقي، ومقدماته تكون صادقة وأوائل وغير معروفة بحد أوسط.

ثانياً - القياس الجدلي؛ وهو القياس القائم على الظن، ولا يشترط في مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط.

ثالثاً - القياس المغالطي (السوفسطائي)؛ وهو القائم على المغالطة؛ والمغالطة إما أن تكون في مادة القياس أو في صورته. ومقدمات هذا القياس يظن بها أنها مشهورة وليست بمشهورة، ويظن بها أنها صادقة وليست بصادقة. (انظر: ابن رشد - تلخيص منطق أرسطو، ص ٣٧٣، ٤٢٣، ٥١٣، ٦٩٤).

(١) قال الجرجاني في كتاب التعريفات (ص ١٢٧): الشعر في اصطلاح المنطقيين قياس مؤلف من المخيلات، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير، كقولهم الخمر ياقوتة سيالة، والعسل مرة مهوعة.

(٢) الرواية المشهورة «الطبع».

وكذلك إذا أراد التسخية، أطنب في مدح السخي، وشبهه بما يعلم أنه لا يشبهه، ولكن يؤثر في نفسه، كقوله:

هو البحر، من أي الجوانب جئته فلُجَّتُهُ المعروفُ، والجُودُ ساحلُهْ
تعوَّد بسْطَ الكَفِّ، حتى لو أنّه دعاه لقبضٍ، لم تطعه أنامله
تراه، إذا ما جئته، متهلّلًا كأنك تعطيه الذي أنت سائله
ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها، فليتق الله، آملُه

وهذه الكلمات كلها أحاديث يُعلم حقيقةُ كذبها، ولكنها تؤثر في النفس تأثيراً عجيباً لا ينكر.

وإذ ليس يتعلق هذا الجنس بغرضنا، فلنهجر الإطناب فيه، ولنرجع إلى الأقسام الأربعة.

وإذ قد قبحنا حال الشعر، فلا ينبغي أن تظن أن كل شعر باطل؛ فإن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحرا.

وقد يدرج الحق في وزن الشعر، فلا يخرج عن كونه حقًا، كقول الشاعر في تهجين البخل:

ومَن يُنفق الساعات في جمع ماله مَخافةَ فقْرٍ؛ فالذي فعلَ الفقر

فهذا كلام حق صادق، ومؤثر في النفس، والوزن اللطيف، والنظم الخفيف يروجه، ويزيد وقعه في النفس.

فلا تنظر إلى صورة الشعر، ولاحظ المعاني في الأمور كلها، لتكون على الصراط المستقيم.

ولنرجع إلى الغرض فنقول:

المقدمات تنقسم:

إلى يقينيات صادقة، واجبة القبول.

وإلى غيرها[1].

---

(١) يسمي ابن رشد النوع الأول من المقدمات برهانيًا، والنوع الثاني جدليًا؛ يقول: «وأما انقسام المقدمة من جهة المادة فمنها برهانية ومنها جدلية، إلى غير ذلك من الأقسام التي يلحقها من جهة المواد المستعملة في الصنائع المنطقية» (تلخيص منطق أرسطو، ص ١٣٨).

[القسم الأول

المقدمات اليقينية التي تصلح للبراهين]

والقسم الأول باعتبار المدرك، أربعة أصناف:

الصنف الأول: الأوليات العقلية المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان، من جهة قوته العقلية المجردة، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها[1].

ولكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن.

إما لمعونة الحس أو الخيال. أو وجه آخر.

وجعلتها القوة المفكرة قضية، بأن نسبت أحدها إلى الآخر، بسلب أو إيجاب، صدق بها الذهن اضطراراً، من غير أن يشعر بأنه، من أين استفاد هذا التصديق، بل يقدر كأنه كان عالماً به، على الدوام، كقولنا:

إن الاثنين أكثر من الواحد.

والثلاثة مع الثلاثة؛ ستة.

وأن الشيء الواحد لا يكون قديماً، وحديثاً، معاً.

وأن السلب والإيجاب معاً، لا يصدقان في شيء واحد فقط.

إلى نظائره[2].

وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به، إلا على تصور البسائط أعني الحدود، والذوات المفردة.

فمهما تصور الذوات، وتفطن للتركيب، لم يتوقف في التصديق.

وربما يحتاج إلى توقف، حتى يتفطن لمعنى (الحادث) و (القديم) ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق.

الصنف الثاني: المحسوسات، كقولنا:

القمر مستدير، والشمس منيرة، والكواكب كثيرة، والكافور أبيض، والفحم أسود، والنار حارة، والثلج بارد.

---

(١) يعرفها ابن سينا بقوله: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها» (النجاة: ص ٦٤).

(٢) مثل قولنا: الكل أعظم من الجزء؛ وهذا ـ والأمثلة التي ذكرها الغزالي ـ غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر؛ ولكن يقول ابن سينا (النجاة: ٦٥): «نعم يمكن أن يفيده الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء ـ يريد: لهذا الكل وهذا الأعظم وهذا الجزء ـ وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته».

فإن العقل المجرد، إذا لم يقترن بـ (الحواس) لم يقض بهذه القضايا؛ وإنما أدركها بواسطة الحواس[1].

وهذه أوليات حسية.

ومن هذا القبيل علمنا بأن لنا:

فكراً، وخوفاً، وغضباً، وشهوة، وإدراكاً، وإحساساً.

فإن ذلك انكشف للنفس أيضاً، بمساعدة قوى باطنة، فكأنه يقع متأخراً عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى، سوى العقل.

ولا تشك في صدق المحسوسات، إذا استثنيت أموراً عارضة، مثل: ضعف الحس. وبعد المحسوس. وكثافة الوسط[2].

الصنف الثالث: المجربات، وهي أمور وقع التصديق بها، من الحس، بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن: الضرب مؤلم للحيوان. والقطع مؤلم. وجز الرقبة مهلك. والسقمونيا مسهل. والخبز مشبع. والماء مرو. والنار محرقة.

فإن الحس أدرك الموت، مع جز الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرر ذلك على الذكر، فتأكد منه عقد قوي، ولا يشك فيه.

وليس علينا ذكر السبب[3] في حصول اليقين، بعد أن عرفنا أنه يقيني.

---

(١) فتكون الحواس هي التي أوقعت التصديق بها.

(٢) معيار صدق المحسوسات عند الغزالي هو حكم العقل عليها بعد فحص الأمور العارضة التي تلحق بها. يقول في المنقذ من الضلال: «... انتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً؛ وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدلّ على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته». (انظر: الغزالي ـ المنقذ من الضلال، ص ٢٧، ٢٨ ـ ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨).

(٣) إذا كان الغزالي يقصد بـ «السبب» هنا «السر» أو «التفسير العلمي» الذي يجعل الضرب يؤلم الحيوان، وجز الرقبة يهلك، والخبز يشبع، والسقمونيا تسهل... الخ؛ فإن كان اكتشاف هذا السر أو هذا التفسير محدوداً وصعباً في الماضي فهو اليوم متيسر بعد التقدم العلمي. والعلماء في العصر الحديث لا يكتفون بإطلاق الحكم على تجربة ما، بل يجدون من الضروري ـ على قدر الإمكان ـ أن يفسروها تفسيراً علمياً مناسباً، وهذا التفسير يشكل ضمانة أساسية في تطور العلم. فمثلاً إذا عرفنا من طريق الملاحظة والتجربة والتكرار أن الضرب مؤلم للحيوان، فإننا نعرف من طريق البحث العلمي أن سبب هذا الألم متصل بتأثر الجهاز العصبي في الحيوان =

وربما أوجبت التجربة قضاء جزميًّا.

وربما أوجبت قضاء أكثريًّا[1].

ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه:

لو كان هذا الأمر اتفاقيًّا، أو عرضيًّا غير لازم، لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم، استبعدت النفس تأخره عنه، وعدته نادراً، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً.

وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً، مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات، كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر؛ فإن كل واقعة ههنا، مثل شاهد مخبر.

وانضم إليه[2] القياس الذي ذكرناه[3].

أذعنت النفس للتصديق.

فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقيناً؟ والمتكلمون شكوا فيه، وقالوا: ليس (الجـز) سبباً لـ (الموت) ولا (الأكل) سبباً لـ (الشبع) ولا (النار) علة لـ (الإحراق).

= بالصدمات الخارجية، فنعرف بالتالي أننا إذا عطلنا ـ بطريقة ما ـ هذه الأطراف العصبية، فإن الضرب لا يعود مسبباً للألم.

أما إذا كان يريد بـ «سبب حصول اليقين» التكرار في الحدوث، فلا بد من فحص هذا «التكرار» لمعرفة كيف يوصل إلى اليقين؛ وقد فتح الغزالي نفسه باب هذا الفحص بقوله: «ولا تخلو ـ أي التجربة ـ عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيًّا، أو عرضيًّا غير لازم، لما استمر في الأكثر من غير اختلاف... الخ». وهذا الفحص وُجد له مكان واسع في العصور المتأخرة؛ وسنتحدث عن هذا ببعض التفصيل في الحاشية التالية.

(١) مسألة موقف العلماء والمناطقة من التكرار أو الدليل الاستقرائي الذي يستند على التجربة، ومدى وثوق هذا الدليل الاستقرائي في الوصول إلى اليقين، يمكن أن نلخصه في ثلاثة اتجاهات:

الأول: هو اتجاه اليقين الذي يؤمن بإمكان الوصول إلى اليقين عن طريق الدليل الاستقرائي. والممثل الرئيسي لهذا الاتجاه هو الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت مل، الذي آمن بأن الاستقراء يفضي إلى نتائج يقينية.

والثاني: هو اتجاه الترجيح الذي يرى أن الدليل الاستقرائي يسبب رجحاناً للقضية الاستقرائية، وكلما امتد الاستقراء وتوسع ازدادت القضية الاستقرائية رجحاناً دون أن تصل إلى مستوى اليقين. وهذا الموقف يمثله الدكتور زكي نجيب محمود، وقد عرضه في كتابه «المنطق الوضعي» ص ٥٠٤ ـ ٥٠٨.

والثالث: هو الاتجاه الذي يشك في قيمة القضية الاستقرائية من الناحية الموضوعية، ويفسر الاستدلال الاستقرائي بوصفه عادة ذهنية بحتة. والرائد الأول لهذا الاتجاه الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم.

(٢) الضمير راجع إلى الإحساس في قوله «وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً».

(٣) القياس الذي ذكره خاص بالتجربة، وهو قوله: «لو كان هذا الأمر اتفاقيًّا أو عرضيًّا غير لازم... الخ» أما القياس الضمني الخاص بالتواتر فيمكن أن نصوره على الشكل التالي: لو لم يكن هذا الأمر حقًّا، لما قرره جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب.

ولكن الله تعالى يخلق (الاحتراق) و(الموت) و(الشبع) عند جريان هذه الأمور، لا بها.

قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل، وحقيقته في كتاب (تهافت الفلاسفة)[1] والقدر المحتاج إليه الآن، أن (المتكلم) إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته، لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت، وباحث عن وجه الاقتران.

وأما النظر في أنه، هل هو لزوم ضروري، ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى، لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير؟

فهو نظر في وجه الاقتران، لا في نفس الاقتران، فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته، وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه.

---

(١) قال أبو حامد: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضروريًّا عندنا؛ بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر؛ مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرًّا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًّا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرًّا إلى جميع المقترنات؛ وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار، فإنا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه» ثم يتابع :«يدعّي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار، فلا يمكنه الكفّ عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له. وهذا مما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أو رماداً هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها. فما الدليل على أنها الفاعل وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار؟ والمشاهدة تدلّ على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه؛ ومعلوم أنها موجودة عنده ولم نقل إنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول إما بغير واسطة وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة، وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع، والكلام معهم؛ فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به». ثم يطنب الغزالي في الكلام على هذه المسألة ويفند أقوال الفلاسفة في مسألة السببية بنداً بنداً. (انظر المسألة الثامنة عشرة من مسائل التهافت، ص ١٩٥ ـ ٢٠٥، المطبعة الكاثوليكية،بيروت١٩٦٢).

ومن قبيل المجربات، **الحدسيات**: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن، وقوته، وتوليه الشهادة لأمور، فتذعن النفس لقبوله والتصديق له، بحيث لا يقدر على التشكك فيه.

ولكن لو نازع فيه منازع، معتقداً أو معانداً، لم يمكن أن يعرف به، ما لم يقو حدسه؛ ولم يتولَّ الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي؛ وذلك مثل قضائنا بأن:

نور القمر مستفاد من الشمس.

وأن انعكاس شعاعه إلى العالم يضاهي انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام [التي][1] تقابله؛وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس؛ قرباً،وبعداً، وتوسطاً.

ومن تأمل شواهد ذلك، لم يبق له فيه ريبة.

وفيه من القياس، ما في المجربات؛ فإن هذه الاختلافات، لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس، لما استمرت على نمط واحد، على طول الزمن.

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار، قضايا كثيرة، لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشك فيها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه، حتى إذا تولى السلوك بنفسه، أفضاه[2] ذلك السلوك، إلى ذلك الاعتقاد، إن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال.

ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام مسكت، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق، فمن الاعتقادات اليقينية، ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان، إلا إذا شاركنا في ممارسته، ليشاركنا في العلوم المستفادة منه.

وفي مثل هذا المقام: (من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك).

الصنف الرابع: القضايا التي عرفت لا بنفسها، بل بوسط، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها، بل مهما أحضر جزئي المطلوب، حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه، كقولنا:

الاثنان ثلث الستة.

---

(١) في الأصل «الذي».

(٢) في اللسان: أفضى فلان إلى فلان أي وصل إليه... والإفضاء في الحقيقة الانتهاء، ومنه قوله تعالى: ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ أي انتهى وأوى.

فإن هذا معلوم بوسط، وهو أن:

كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية، فأحد الأقسام ثلث.

والستة تنقسم بالاثنينات، ثلاثة أقسام متساوية.

والاثنان إذن ثلث الستة.

ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن، لقلة هذا العدد، وتعود الإنسان التأمل فيه. حتى لو قيل لك:

الاثنان والعشرون، هل هي ثلث ستة وستين؟ لم تبادر إليه مبادرتك إلى الحكم بأن الاثنين ثلث الستة. بل ربما افتقرت إلى أن تقسيم الستة والستين على ثلاثة؛ فإذا انقسمت، وحصل أن كل قسم، اثنان وعشرون، عرفت أن ذلك ثلثه . . .

وهكذا كلما كثر الحساب.

فهذا وإن كان معلوماً برأي ثان، لا بالرأي الأول، ولكنه ليس يحتاج فيه إلى أمل، فهو جار مجرى الأوليات، فيصلح لأن يكون من مواد الأقيسة.

بل القضايا التي هي نتائج أقيسة، ألفت من مقدمات، هي من الأصناف الثلاثة السابقة تصلح أن تكون مواد أقيسة، ومقدماتها[1].

---

(١) انتقد ابن تيمية الذين يحصرون اليقين في الأقيسة التي مقدماتها مؤلفة من الحسيات والأوليات والمجربات. . . الخ، فقال: «. . . كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات والأوليات والمتواترات والمجربات والحدسيات. ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا. ثم مع ذلك إنما اعتبروا في الحدسيات والعقليات وغيرها ما جرت العادة باشتراك بني آدم فيه، وتناقضوا في ذلك، فإن بني آدم إنما يشتركون كلهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات، فإنهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب، ويرون جنس السحاب والبرق. وإن لم يكن ما يراه هؤلاء عين ما يراه هؤلاء، وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضهم من كلام بعض وصوته، فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم، وكذا أكثر المرئيات. وأما الشم والذوق واللمس فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه، بل الذي يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ليس هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء. لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين، وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجريب والحدس، فإنه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ويجربوه، ولكن قد يتفقان في الجنس، كما يجرب قوم بعض الأدوية ويجرب آخرون جنس تلك الأدوية فيتفق في معرفة الجنس لا في معرفة عين المجرب. ثم هم مع هذا يقولون في المنطق إن المتواترات والمجربات والحدسيات تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على غيره؛ فيقال لهم: وكذلك المشمومات والمذوقات والملموسات، بل اشتراك الناس في المتواترات أكثر، فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير فيكثر السامعون له، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير، بخلاف ما يدرك بالحواس فإنه يختص بمن أحسه. فإذا قال: رأيت أو سمعت أو ذقت أو لمست أو شممت، فكيف يمكنه أن يقيم مع هذا برهاناً على غيره. ولو قدر أنه شاركه في تلك الحسيات عدد، فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها، ولا =

القسم الثاني

المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين

وهي نوعان:

نوع يصلح للظنيات الفقهية.

ونوع لا يصلح لذلك أيضاً.

النوع الأول: وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات، وهي ثلاثة أصناف:

مشهورات ومقبولات ومظنونات

الصنف الأول: المشهورات، مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، ومراعاة العدل في القضايا والأحكام.

وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ووضع البهتان، ورضاء الأزواج بفجور النسوان، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان[1].

وهذه قضايا لو خلي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه، وحسه، لما قضى الذهن به قضاء، بمجرد العقل والحس، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة[2]، أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها، وهي خمسة:

= يمكن علمها لمن يحسها إلا بطريق الخبر، وعامة ما عندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هي من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه الحدسيات، وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من قسم المجربات وهذه لا يقوم فيها برهان، فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت، وكون الحركات جربت، لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل، والتواتر في هذا قليل. وغاية الأمر أن ينقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب. وغاية ما يوجد أن يقول بطليموس: هذا مما رصده فلان، وأن يقول جالينوس: هذا مما جربته أو ذكر لي فلان أنه جربه، وليس في هذا شيء من المتواتر. وإن قدر أن غيره جربه أيضاً، فذاك خبر واحد، وأكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه، ولا علموا بالإرصاد ما ادعوا أنهم علموه، وإن ذكروا جماعة رصدوا، فغايته أنه من المتواتر الخاص الذي تنقله طائفة. فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر، ويعظم علم الهيئة والفلسفة، ويدعي أنه علم عقلي معلوم بالبرهان. وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم». (انظر: جهد القريحة في تجريد النصيحة، ص ٣٣٦، ٣٣٧).

(١) يعرفها ابن سينا ـ ويسميها الذائعات ـ بقوله: «وأما الذائعات فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل مثل: إن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور» (النجاة: ص ٦٣).

(٢) وبعبارة أخرى: هذه المشهورات لا يقع التصديق بها في الفطرة، وإنما تُقرّر في الأنفس لأسباب عارضة. ويقول ابن سينا (النجاة: ص ٦٣). «إذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري فاعرض قولك العدل =

أولها: رقة القلب، بحكم الغريزة، وذلك في حق أكثر الناس، حتى سبق إلى وهم قوم، أن ذبح الحيوان قبيح عقلاً، ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك إلى تحسين الذبح، وجعله قرباناً، لَعَمَّ هذا الاعتقاد أكثر الناس.

ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في إيلام البهائم بالذبح، والمجانين بالمرض، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح.

فمنهم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر في الدار الآخرة.

ولم يتنبه هؤلاء لقبح صفع الملك ضعيفاً ليعطيه رغيفاً، مهما قدر على إعطائه دون الصفع.

واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنايات قارفوها وهم مكلفون؛ وردوا بطريق التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب، ليعذبوا فيها.

ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب فينزجر بسببه، قبيح.

وإن زعموا أنها تعرف كونها معاقبة على جنايات سبقت، كان لها قوة مفكرة ويلزم عليه تجويز[1] معرفة الذباب والديدان، حقائق الأمور، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية، وهو مناكرة للمحسوس[2].

= جلي والكذب قبيح على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل وتكلّف الشك فيها تجد الشك متأتياً فيها وغير متأتٍ في أن الكل أعظم من الجزء».

(١) احتاط الغزالي بقوله: «تجويز معرفة الذباب والديدان حقائق الأمور... الخ» ولم يقل: «ويلزم عليه معرفة الذباب والديدان... الخ» لأن وجود القوة المفكرة في كائن مّا لا يلزم عنها بالضرورة معرفة حقائق الأمور والعلوم الهندسية والفلسفية، بل جلّ ما يلزم عن وجودها تجويز (أي إمكان) معرفة ذلك.

(٢) ممن قال بالتناسخ من الفرق الإسلامية: الحابطية، أصحاب أحمد بن حابط، وكذلك الحدثية أصحاب ابن الحدثي، كانا من أصحاب النظام المعتزلي. وتزعم الحابطية والحدثية أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين، عقلاء بالغين، في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلاً ناظراً معتبراً، فابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقرّه في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه البأساء والضرّاء، والشدة والرخاء، والآلام واللذات، على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم، فمن كانت معاصيه أقلّ وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقلّ، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أكثر؛ ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرّة بعد كرّة وصورة بعد أخرى ما دامت معه ذنوبه وطاعاته. (انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ج١ ص٨٣ ـ صححه وعلق عليه الأستاذ الشيخ أحمد فهمي محمد).

ثم مهما لم يكن للمعاقِبِ غرض، في انتقام، أو تشفٍّ، أو دفع ضرر في المستقبل، أو لم يكن للمعاقِبِ مصلحة، فهو أيضاً قبيح[1]، والله قادر على إفاضة النعم على الخلق من غير إيلام، ومن غير تكليف وإلزام، فإيذاؤهم بالتكليف أولاً، وبالعقوبة آخراً، أحرى أن يكون قبيحاً مما ذكروه، وجعلوه قبيحاً من إيلام البريء عن الجنايات.

السبب الثاني: ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة، ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته، ويظن أن هذا حكم ضروري للعقل، مع أن جماعة من الناس يتعودون إجارة[2] أزواجهم ليألفوا ذلك ولا ينفروا عنه، بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بمرأة الغير، ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزناة، ويزعمون أن ذلك غمز وسعاية ونميمة، وهو في غاية القبح.

وأهل الصلاح يقولون: هو خيانة، وترك للأمانة، فتتناقض أحكامهم في الحسن والقبح، ويزعمون أنها قضايا العقل.

وإنما منشؤها الأخلاق التي جبل عليها.

السبب الثالث: محبة التسالم، والتصالح، والتعاون على المعايش؛ ولذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام، وإطعام الطعام، ويقبح لديهم السبُّ، والتنفيرُ، ومقابلة النعمة بالكفران، وأمثاله.

ولولا ميلهم إلى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل إليها، أو صوارف عنها، لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح؛ ولذلك نرى جماعة لا يحبون

---

(١) هذا عين مذهب المعتزلة في العدل، فقد اتفقوا ـ كما يقول الشهرستاني ـ على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد؛ وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم، وسموا هذا النمط عدلاً.

والمعتزلة بهذا جعلوا مراعاة العدل في الأحكام من العقليات؛ ولكن الغزالي يقرر أن مراعاة العدل في القضايا والأحكام من المشهورات وليس من العقليات، فحكمنا بقبح إيذاء الإنسان وقتل الحيوان ووضع البهتان . . . الخ، هذه قضايا لو خلي الإنسان وعقله المجرد، ووهمه، وحسه، لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل والحس، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها (راجع ص ١٨٤).

فكيف يقرر هنا أنه مهما لم يكن للمعاقب غرض في انتقام أو تشفٍّ أو دفع ضرر في المستقبل أو لم يكن للمعاقب مصلحة بأنه قبيح؟ فكأنه يحصر أسباب العقاب هنا بالأغراض التي أشار إليها، لأننا إذا قرنا ذلك لزم منه أنه على فرض معاقبة الله للعصاة والكفار في الآخرة من دون وجود هذه الأغراض المشار إليها (أي الانتقام والتشفي ودفع الضرر . . . الخ) لكان هذا قبيحاً.

(٢) أي إمالتهم عن الصواب، لأن الجَوْر في اللغة هو الميل عن القصد (قاله في اللسان: مادة جور).

التسالم، ويميلون إلى التغالب؛ فألذ الأشياء وأحسنها عندهم الغارة والنهب، والقتل والفتك.

السبب الرابع: التأديبات الشرعية لإصلاح الناس، فإنها لكونها تكررت على الأسماع منذ الصبا بلسان الآباء والمعلمين، ووقع النشء عليها، رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً، أدى إلى الظن بأنها عقلية، كحسن الركوع والسجود، والتقريب بذبح البهائم، وإراقة دمائها.

وهذه الأمور لو غوفص[1] بها العاقل الذي لم يؤدب بقبولها منذ الصبا، لكان مجرد عقله لا يقضي فيها بحسن، ولا بقبح؛ ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا.

السبب الخامس: الاستقراء للجزئيات الكثيرة؛ فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله، ظن أنه ملازم له على الاطلاق، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً؛ لأنه يحسن في أكثر الأحوال، ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة.

ويحكم على الصدق بالحسن؛ لوجوده موافقاً للأغراض، مرغوباً في أكثر الأحوال، ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبيّ، أو وليّ، ليجده السائل فيقتله، بل ربما اعتقد قبح الكذب حينئذ، بإخفاء المحل لمصادفة الكذب مقروناً بالقبح في أكثر الأحوال.

فهذه الأسباب وأمثالها، عِلَلُ قضاء النفس بهذه القضايا، وليست هذه القضايا صادقة كلها، ولا كاذبة كلها.

ولكن المقصود أن ما هو صادق منها، فليس بيِّن الصدق عند العقل بياناً أوليًّا، بل يفتقر في تحقيق صدقه إلى نظر، وإن كان محموداً عند العقل الأول[2].

والصادق غير المحمود، والكاذب غير الشنيع. ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب.

وقد يكون المحمود صادقاً، لكن بشرط دقيق لا يتفطن أكثر الناس له، فيؤخذ على الإطلاق، مع أنه لا يكون صادقاً إلا مع ذلك الشرط، كقولنا:

---

(١) قال في اللسان: غافص الرجلَ مغافصةً وغِفاصاً: أخذه على غِرّه فركبه بمساءة.

(٢) مثاله ما ذكره ص ١٨٩، وهو قول القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن إلى قبوله، ثم يتأمل فيتبين خلافه، وهو أن الظالم ينبغي أن لا ينصر بل ينبغي أن يمنع من ظلمه وينصر المظلوم عليه.

الصدق حسن.

وليس كذلك مطلقاً، بل بشروط، ولفقد بعض الشروط، قبح الصدق الذي هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله، إلى غير ذلك من نظائره.

ومهما أردت أن تعرف الفرق، بين هذه القضايا المشهورات، وبين الأوليات العقلية، فاعرض قولنا: «قتل الإنسان قبيح» «وإنقاذه من الهلاك جميل» على عقلك، بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغاً عاقلاً، ولم تسمع قط تأديباً، ولم تعاشر أمة، ولم تعهد ترتيباً وسياسة، ولكنك شاهدت المحسوسات، وأخذت منها الخيالات.

فيمكنك التشكيك في هذه المقدمات، أو التوقف بها، ولا يمكنك التوقف في قولنا:

إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حال واحدة.

وإن الاثنين أكثر من الواحد.

فإذن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق، محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين، وصلحت للفقهيات[1].

الصنف الثاني: المقبولات، وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر، أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة، أو علم وافر، كالذي قبلناه من آبائنا، وأساتذتنا، وأئمتنا، واستمررنا على اعتقاده[2].

وكأخبار الآحاد في الشرع، فهي تصلح للمقاييس الفقهية، دون البراهين العقلية، ولها في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى، فليس المستفيض في الكتب الصحاح من الأحاديث، كالذي ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره.

---

(١) يقول ابن رشد: «ليس عندنا قانون يمكن أن نميّز بـ المشهور من غير المشهور، أو أنواع المشهورات بعضها من بعض، أو الخلقية منها من الطبيعية أو من المنطقية، كما يمكننا أن نميز المقدمات الصادقة في صناعة البرهان، سوى أن نجعل تلك المثل التي أعطيناها في صنف صنف من أصناف المقدمات كالسبارات والقوانين لتمييز سائر أصناف المقدمات التي ترد علينا بمقايستنا إياها بها وعرضها عليها حتى نحكم بذلك على ما يرد علينا منها من أي صنف هو، أعني هل هو من المشهورات عند الجميع أو عند الأكثر؟ وهل هي طبيعية أو منطقية أو غير ذلك من أصناف مقدمات الصنائع؟ فإن هذا الفعل إذا داومنا عليه وتكرر منا، حصلت لنا به القدرة على إحضار المقدمات التي تعمل منها المقاييس في هذه الصناعة» (انظر: تلخيص منطق أرسطو، ٥١٥).

(٢) يعرفها ابن سينا بقوله: «المقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إما لأمر سماويّ يختص به أو لرأي وفكر قوي تميز به، مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع عليهم السلام قبل أن يتحققها بالبرهان أو شبهه (النجاة: ص ٦١، ٦٢).

ودرجات الظن فيه لا تحصى.

الصنف الثالث: المظنونات، وهي أمور يقع التصديق بها، لا على الثبات، بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل، كقولنا:

إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة.

فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبني عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه.

والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها في بعض الأحوال فيجوز أن تسمى (مظنونة).

وكم من مشهور في بادىء الرأي، يورث اعتقاداً، فإن تأملته وتعقبته، عاد ذلك الإذعان لقبوله، ظنًّا، أو تكذيباً، كقول القائل:

ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً، أو مظلوماً.

فهذا محمود مشهور، يتسارع الذهن إلى قبوله، ثم يتأمل فيتبين خلافه، وهو:

أن الظالم ينبغي أن لا ينصر؛ بل ينبغي أن يمنع من ظلمه، وينصر المظلوم عليه، وهو المراد بالحديث المقول فيه؛ فإنه سئل عن ذلك، فقيل: كيف ينصر الظالم؟ فقال: «نصرته أن تمنعه من ظلمه»[1].

النوع الثاني: ما لا يصلح للفظيات، ولا للظنيات، بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة، وهي:

المشبهات: أي المشبه للأقسام الماضية في الظاهر، ولا تكون منها، وهي ثلاثة أقسام:

الأول: الوهميات الصرفة، وهي قضايات يقضي بها الوهم الإنساني، قضاء جزماً بريئاً عن مقارنة ريب وشك[2]، كحكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا إشارة إلى جهته، وأن موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم، ولا ينفصل عنه، ولا يكون داخل العالم، ولا خارجه، محالٌ.

---

(١) لفظ الحديث كما رواه البخاري في صحيحه (كتاب الإكراه، باب ٧): «عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً! فقال رجل: يا رسول الله أنصرُهُ إذا كان مظلوماً أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره؟ قال: تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره».

(٢) يعرفها ابن سينا بقوله: «الوهميات هي آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس مصروفة إلى حكم المحسوسات، لأن قوة الوهم لا يتصور فيه خلافها. (النجاة: ص ٦٢).

وهذا يشبه الأوليات العقلية، مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، والواحد أقل من الاثنين.

وهي أقوى من المشهورات التي مثلناها بأن: العدل جميل، والجور قبيح.

وهي مع هذه القوة، كاذبة، مهما كانت في أمور متقدمة على المحسوسات، أو أعم منها، لأن الوهم أَنِسَ بالمحسوسات، فيقضي لغير المحسوس بمثل ما أَلِفَهُ في المحسوس.

وعرف كونه كاذباً، من مقدمات يصدق الوهم بآحادها، لكن لا يذعن للنتيجة؛ إذ ليس في قوة الوهم إدراك مثلها، وهذا أقوى المقدمات الكاذبة؛ فإن الفطرة الوهمية تحكم بها حسب حكمها في الأوليات العقلية؛ ولذلك إذا كانت الوهميات في المحسوسات، كانت صادقة يقينية، وصح الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة، وعلى الحسيات.

القسم الثاني: ما يشبه المظنونات، وإذا بحث عنه امَّحى الظن، كقول القائل:

ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً.

وهو أيضاً يشبه المشهورات.

وقد يكون ما يشبه المشهورات، أو المظنونات مما يتوافق عليه الخصمان في المناظرات من المسلمات:

إما على سبيل الوضع.

وإما على سبيل الاعتقاد.

ولكن إذا تكرّر تسليمها على أسماع الحاضرين يأنسون بها، وتميل نفوسهم إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب[1]. فيعتقد أن ذلك الميل ظن؛ لأن معنى الظن ميل في الاعتقاد[1]. ولكنه ميل بسبب، كاعتقادك:

أن من يخرج بالليل فيخرج لريبة.

فإن ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب.

---

(١) قوله «وتميل نفوسهم إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب... لأن معنى الظن ميل في الاعتقاد» يعني أن الاعتقاد عند الغزالي يُعرَّف حسب ميل الذهن إليه بالتصديق بنسبة أكثر من ميله بالتكذيب له، مع وجود سبب لهذا الميل. ولكن ابن سينا يقول: «فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال [يعني الآراء التي يقع التصديق بها] وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف بل هو معتقد» (النجاة: ص ٦٤). فواضح أن ابن سينا يربط تعريف المعتقد بالآراء التي يقع التصديق بها، حتى ولو عرض نقيضها على الذهن لم يقبل بها.

ولو كرر على سمع جماعة أن الأزرق الأشقر مثلاً، لا يكون إلا خائناً خبيثاً، فإذا رأوه كان ميل نفسهم إلى اعتقاد الخيانة، أكثر[1] من الميل إلى اعتقاد الصيانة.

وهذا من غير سبب محقق، بل خيال محض بسبب السماع؛ ولذلك قيل:

من يسمع يخل.

فبين هذا، وبين المظنون المحقق فرق.

ويقرب من هذا، المخيّلات: وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن، لمشاركته إياه في وصف، ليس هو سبب القبح والحسن، فتميل النفس بسببه ميلاً[2].

وليس ذلك من الظن في شيء.

وهذا مع كونه أخس الرتب يحرك الناس إلى أكثر الأفعال، وعنه تصدر أكثر التصرفات من الخلق، إقداماً أو إحجاماً.

وهي المقدمات الشعرية التي ذكرناها، فلا ترى عاقلاً ينفك عن التأثر به، حتى إن المرأة التي يخطبها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود، أو السودان، المستقبحين، نفر الطبع عنها لقبح الاسم، فيقاوم هذا الخيال الجمالُ ويورث محبة ما.

وحتى إن علم الحساب والمنطق، الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا إثبات، إذا قيل:

إنه من علوم الفلاسفة الملحدين.

نفر طباع أهل الدين عنه[3].

---

(١) راجع الحاشية السابقة.

(٢) يعرفها ابن سينا بقوله: «المخيلات هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها بل لتخيّل شيئاً على أنه شيء آخر وعلى سبيل المحاكاة، ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء أو ترغيبها فيه. وبالجملة قبض أو بسط مثل تشبيهنا العسل بالمرة فينفر عنه بالطبع، وكتشبيهنا التهوّر بالشجاعة أو الجبن بالاحتياط فيرغب فيه الطبع» (النجاة: ص ٦٤).

(٣) يحسن أن نورد هنا رأي أبي حامد في العلوم الرياضية والمنطقية، وهي العلوم المنسوبة إلى الفلاسفة، فيقول: «اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية. أما الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيأة العالم، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها آفتان: الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسن، فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم! فإذا عرف بالتسامع كفرهم وجحدهم فيستدلّ على أن الحق هو الجحد =

وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس، ليسا بظن ولا علم، فلا يصلح ما يثيرهما أن يجعل مقدمة، لا في القطعيات، ولا في الظنيات، والفقهيات.

القسم الثالث: الأغاليط الواقعة:

إما من لفظ المغلط.

أو من معنى اللفظ.

كما يحصل من مقدمة صادقة في مسمى باسم مشترك، فينقله الذهن عن ذلك المسمى إلى مسمى آخر بذلك الاسم عينه، حيث يدق وجه الاشتراك؛ كالنور؛ إذا أخذ تارة لمعنى الضوء المبصر. وأخرى بالمعنى المراد من قوله تعالى: ﴿الله نُورُ السَّموَاتِ والأَرْضِ﴾[1].

وكذلك قد يكون من الذهول عن موضع وَقْف في الكلام كقوله تعالى: ﴿وما يَعْلَمُ تأْوِيلهُ إلَّا الله، والرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ يَقُولُونَ: آمنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧].

فإذا أهمل الوقف على (الله) انعطف عليه قوله ﴿والرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ﴾.

وحصلت مقدمة كاذبة[2].

وقد يكون بالذهول عن الإعراب كقوله تعالى: ﴿إنَّ الله بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

= والإنكار للدين... فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين، لكن لما كانت من مبادىء علومهم، يسري إليه شرهم وشؤمهم، فقلّ من يخوض في آفة إلا وينخلع من الدين وينحلّ عن رأسه لجام التقوى. الآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم، فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشكّ في برهانه، لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فيزداد للفلسفة حبًّا وللإسلام بغضاً... فهذا حكم الرياضيات وآفتها. وأما المنطقيات، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه... وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر... وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟...». (انظر الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٣٨ ـ ٤١).

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٣١، حيث بيّنّا هناك شرح الغزالي لهذه الآية.

(٢) تحصل المقدمة الكاذبة هنا على مذهب من يرى أن الكلام في الآية يتم عند قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ثم الواو في قوله ﴿والراسخون في العلم﴾ واو الابتداء. وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه إلا الله، وهذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء، ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي.

أما القول الثاني في هذه الآية، فهو أن الكلام إنما يتم عند قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلاً عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم؛ وهذا القول أيضاً مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين. (انظر تفسير الرازي للآية ٧ من سورة آل عمران).

وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣] فبالغفلة عن إعراب اللام من قوله: ﴿وَرَسُولُهُ﴾ ثم يقرؤها القارىء بالكسر، وتحصل مقدمة كاذبة.

ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثير.

وأما من حيث المعنى، فمنها ما يحصل من تخيل العكس؛ فإنا إذا قلنا:

كل قَوَدٍ فسببُه عمد.

فيظن أن كل عمد، فهو سبب قود.

فإن العمد رُؤي ملازماً للقود، فظُنَّ أن القود أيضاً ملازم للعمد.

وهذا الجنس سباق إلى الفهم، ولا يزال الإنسان مع عدم التنبه لأصله ينخدع به، ويسبق إلى تخيله من حيث لا يدري، إلى أن ينبه عليه.

ومنها ما سببه تنزيل لازم الشيء منزلة الشيء حتى إذا حكم على شيء بحكم، ظن أنه يصح على لازمه.

فإذا قيل:

الصلاة طاعة.

وكل صلاة تفتقر إلى نية.

ظن:

أن كل طاعة تفتقر إلى نية، من حيث إن الطاعة لازمة للصلاة، وليس كذلك؛ فإن أصل الإيمان، ومعرفة الله تعالى، طاعة؛ ويستحيل افتقارها إلى نية لأن نية التقرب إلى المعبود لا تتقدم على معرفة المعبود.

وهذا أيضاً كثير التغليط في العقليات والفقهيات.

وأسباب الأغاليط مما يعسر إحصاؤها، وفيما ذكرناه تنبيه على ما لم نذكره.

فإذن مجموع ما ذكرناه من أصناف هذه المقدمات التي سميناها عشرة:

أربعة من القسم الأول[1].

وثلاثة من القسم الثاني[2]، وهي مواد الفقهيات.

وثلاثة من القسم الأخير[3]، وقد ذكرنا حكمها.

---

(١) وهي: الأوليات العقلية المحضة، والمحسوسات، والمجربات (ومن قبيل المجربات: الحدسيات)، والقضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها (ص١٧٨ ـ ١٨٣).

(٢) وهي: المشهورات، والمقبولات، والمظنونات (ص١٨٤ ـ ١٨٩).

(٣) وهي: الوهميات الصرفة، وما يشبه المظنونات فإذا بحث عنه امحى الظن (ويقرب من هذا المخيلات وهي المقدمات الشعرية)، والأغاليط الواقعة إما من اللفظ أو من المعنى (ص١٩٠ ـ ١٩٣).

فإن قال قائل: فبماذا تخالف العقليات، الفقهيات؟

قلنا: لا مخالفة بينهما في صورة القياس، وإنما يتخالفان في المادة؛ ولا في كل مادة.

بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقليات يصلح للفقهيات.

ولكن قد يصلح للفقهيات ما لا يصلح للعقليات، كالظنيات.

وقد يؤخذ ما لا يصلح لهما جميعاً، كالمشبهات، والمغلطات.

كما يتخالفان في كيفية ما به تصير المقدمة كلية؛ فإن المقدمات الجزئية في الفقه يتسامح بجعلها كلية.

وأنما يدرك ذلك من:

أقوال صاحب الشرع وأفعاله.

وأقوال أهل الإجماع.

وأقوال آحاد الصحابة.

إن رُؤي ذلك حجة، على ما يُستقصى في أصول الفقه.

والجاري منها مجرى الأوليات من العقليات، ما هو صريح في لفظه، بيِّنٌ في طريقه، كاللفظ الصريح المسموع من الشارع، أو المنقول بطريق التواتر؛ فإن المتواتر كالمسموع.

فقوله: ﴿ثَلاثَةِ أَيَّامٍ في الْحجِّ، وسبْعةٍ إذَا رَجَعْتُمْ﴾[1]، صريح في لفظه، أعني كونه عشرة، بيِّنٌ في طريقه، أعني أن القرآن متواتر.

وقد يكون بيِّناً في طريقه، ظاهراً في لفظه، كالمراد من قوله ﴿إذَا رَجَعْتُمْ﴾.

وقد يكون صريحاً في لفظه، غير بيِّنٍ في طريقه، كالنص الذي ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع.

وقد يكون عادماً للقوتين، كالظاهر الذي ينقله الآحاد.

وجملة الألفاظ الشرعية: في القضية الكلية والجزئية، أربعة أقسام:

الأول: كلية أريد بها كلية، كقوله:

كل مسكر حرام.

(١) جزء من الاية ١٩٦ من سورة البقرة.

الثاني: جزئية بقيت جزئية، كقوله ﷺ في الذهب والإبريسم[1]: «هذان حرامان على ذكور أمتي»[2].

فإنه بقي مختصًا بالذكور، ولم يتعد إلى الإناث.

والثالث: كلية أريد بها جزئية، كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة».

أريد بها ما بلغ نصاباً[3].

وقوله: ﴿والسَّارقُ والسَّارِقَةُ فاقطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ [المائدة: ٣٨].

المراد بعض السارقين.

فإذا أردنا أن نجعل هذه كلية ضممنا إليها الأوصاف التي بان اعتبارها فيه، وقلنا مثلاً:

كل من سرق نصاباً كاملاً، من حِرْز مثله، لا شبه له فيه، قطع.

والنباش، أو الذي يسرق الأشياء الرطبة مثلاً، بهذه الصفة. فيقطع.

هذا هو العادة.

والصواب عندنا في مراسم جدل الفقه، أن لايفعل ذلك، مهما وجد عموم لفظ، بل يتعلق بعموم اللفظ، ويطالب الخصم بالمخصص.

وما يُدَّعَى من أن الخصوص قد يتطرق إلى العموم، فليس مانعاً من التمسك بالعموم على اصطلاح الفقهاء.

وإذا اصطلحوا على هذا، فالتمسك به أولى من إيراده في شكل؛ لأنهم ليسوا يقبلون تخصيص العلة.

ومهما قلت: كل من سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله، قطع.

منع الخصم، وقال: أهملت وصفاً، وهو: أن لا يكون المسروق رطباً. فما الذي عرفك أن هذا غير معتبر؟

---

(١) الإبريسم: الحرير. وفي لسان العرب (مادة برسم): الإبريسم معرب وفيه ثلاث لغات... قال ابن السكيت: هو الإبرِيسَم، بكسر الهمزة والراء وفتح السين... وقال ابن بري: ومنهم من يقول أَبْرَيْسَم، بفتح الهمزة والراء، ومنهم من يكسر الهمزة ويفتح الراء.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس باب ١٠، والترمذي في اللباس باب ١، والنسائي في الزينة باب ٤٠، وابن ماجه في اللباس باب ١٩.

(٣) ونصابها كما ورد في الحديث الذي أخرجه الإمام مالك في الموطأ (كتاب الزكاة، حديث ٢٣): «... وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين إلى عشرين ومائة شاةٌ، وفيما فوق ذلك إلى مائتين شاتان، وفيما فوق ذلك إلى ثلاثمائة ثلاث شياه، فما زاد على ذلك ففي كل مائة شاةٌ».

فلا يبقى لك إلا أن تعود إلى العموم وتقول: هو الأصل، ومن زاد وصفاً فعليه الدليل.

فإذن التمسك بالعموم أولى، إذا وجد.

والرابع: هو الجزئي الذي أريد به الكلي؛ فإنا كما نعبر بالعام عن الخاص، فنقول: ليس في الأصدقاء خير. ونريد به بعضهم.

كذلك قد يطلق الخاص، ونريد العام، كقوله تعالى: ﴿ومِنْهُمْ منْ إنْ تَأْمنْهُ بِدِينارٍ لَا يُؤَدِّه إلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].

فإنه يراد به سائر أنواع أمواله:

وكقوله تعالى ﴿فَمَنْ[1] يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهْ﴾ [الزلزلة: ٧]

فيعبر بالقليل عن الكثير.

وكقوله تعالى: ﴿فلا[2] تَقلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

فعبر عن كل ما فيه التبرم به.

وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾ [النساء: ١٠].

والمراد هو الإتلاف الذي هو أعم من الأكل، ولكن عبر بالأكل عنه.

وكقول الشافعي: إذا نهشته حية أو عقرباء، فإن كانت من حيات مصر، أو عقارب نصيبين وجب القصاص.

وليس غرضه التخصيص، بل كل ما يكون قاتلاً في الغالب، ولكن ذكر المشهور وعبر به عن الكل.

فإذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص، ألغينا خصوصه، وأخذنا المعنى الكلّي المراد به، وقلنا:

كل تبرم بالوالدين، فهو حرام.

وكل إتلاف لمال اليتامى حرام.

فيحصل معنا مقدمة كلية.

فإن قيل: فالمعلوم بواقعة مخصوصة، هل هو قضية كلية يفتقر تخصيصها إلى

---

(١) في الأصل: «ومن».

(٢) في الأصل: «ولا».

دليل؟ أم هو جزئية، فيفتقر تعميمها إلى دليل؟ وذلك كقوله ﷺ للأعرابي: «أعتق رقبة»، لما قال: جامعت في نهار رمضان[1].

وكرجمه (ماعزاً) لمّا زنى.

فهل ينزل ذلك منزلة قوله: كل من زنى فارجموه. وكل من جامع أهله في نهار رمضان، فليعتق رقبة؟

قلنا: هو كقولك: كل موصوف بصفة (ماعز) إذا زنا فارجموه. وكل موصوف بصفة الأعرابي، إذا هلك وأهلك، بجماع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة.

ثم صفة الجماع، هو الذي وصفه السائل.

والمعتبر من صفات الأعرابي، وما عرفه رسول الله ﷺ، حتى نزل ترك الاستفصال، مع إمكان الإشكال، منزلة عموم المقال، حتى إن لم يعرف أنه كان حرًّا، أو عبداً، كان هذا كالعموم في حق الحر والعبد.

وإن عرف كونه حرًّا، فالعبد ينبغي أن يتكلف إلحاقه، بأن يظهر أنه لا يؤثر الرق، بدفع موجبات العبادت.

وإنما نزلنا هذا منزلة العام؛ لأنه قد قال: «حكمي في الواحد، حكمي في الجماعة»[2].

ولو كنا عرفنا من عاداته أنه يخصص كل شخص بحكم يخالف الآخر، لما أقمنا هذا مقام العام، كمن يعلم من أصحاب الظواهر، أن المراد بالجزئيات المذكورة في الربويات نفس تلك الجزئيات.

ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب.

وقد بينا عند النظر في صورة القياس أن الحكم الخاص الجزئي، إنما يجعل كليًّا بستة طرق[3]:

---

(١) أخرجه البخاري في النفقات باب ١٣، والأدب باب ٦٨ و ٩٥، والترمذي في الطلاق باب ٢٠، وتفسير سورة ٥٨، وابن ماجه في الصيام باب ١٤، والطلاق باب ٢٥، والدارمي في الصوم باب ١٩، والطلاق باب ٩، والإمام أحمد في المسند (ج ٢ ص ٢٠٨، وج ٤ ص ٣٧). ولفظ الحديث عند البخاري (كتاب النفقات، باب ١٣): «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أتى النبيَّ ﷺ رجل فقال: هلكتُ، قال: ولم؟ قال: وقعت على أهلي في رمضان، قال: فأعتق رقبة».

(٢) الحديث في تذكرة الموضوعات للفتني ١٨٦، وفي الأسرار المرفوعة لعلي القاري ١٨٨، وفي كشف الخفاء للعجلوني ١/٤٣٦، وفي الفوائد المجموعة للشوكاني ٢٠٠، وفي الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي ٧٥.

(٣) راجع ص١٥٩ ـ ١٦٢.

وهو بيان أن ما به الافتراق ليس بمؤثر.

وأن ما به الاجتماع هو المناسب، أو المؤثر؛ ليكون مناطاً، وهو أبلغ في الكشف عن الغرض.

وذلك لأن من الجزئيات ما يعلم أن المراد منها كلي. ومنها ما لا يعلم ذلك، كمن لم يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات الست المذكورة في الربويات، أمر أعـمَّ منهـا.

وعرف كافة النظار، أن المراد بـ (البُرِّ) ليس هو (البُرّ) بل معنى أعم منه، إذ بقي (ربا البُرِّ) بعد الطحن، إذ صار دقيقاً، وفارقه اسم البُرّ.

فعلم أن المراد به وصف عام كلي، اشترك فيه الدقيق والبُرّ.

ولكن الكلي العام قد يعرف بالبديهة من غير تأمل، كمعرفتنا بأن (المحرم) هو التبرم العام، دون التأفف الخاص.

وقد يشك فيه كـ (البُرِّ)؛ فإن الدقيق والبُرَّ يشتركان في كليات، مثل (الطعم) و (الاقتيات) و (الكيل) و (المالية).

وإذا وقع الشك فيه لم يمكن إثباته إلا بأحد الطرق الستة التي ذكرناها، والله أعلم.

النظر الثالث

في المغلطات في القياس

وفيه فصول(١)

الفصل الأول

في حصر مثارات الغلط

اعلم أن المقدمات القياسية، إذا ترتبت من حيث صورتها، على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة، وتفصلت منها الحدود الثلاثة أولاً، وهي الأجزاء الأولى، إذا تميزت المقدمتان، وهي الأجزاء الثواني؛ وكانت المقدمات صادقة، وغير النتيجة، وأعرف منها.

كان اللازم منها بالضرورة حقًّا، لا ريب فيه.

والذي لا يحصل منه الحق؛ فإنما لا يحصل لخلل في هذه الجهات، التي ذكرناها.

[١]إما لخروجه عن الأشكال. [٢]أو لخروجه عن الضروب المنتجة منها. [٣]أو لعدم التمايز في الحدود، [٤]أو في المقدمات. [٥]أو لإدراج النتيجة في المقدمات، فلا تكون غيرها. [٦]أو لأن النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات في المعرفة، [٧]فلا تكون المقدمة أعرف من النتيجة.

فهذه سبع مثارات.

فنشرح كل واحد بمثال، حتى يتيسر الاحتراز عنه، فنقول:

المثار الأول: أن لا تكون على شكل من الأشكال الثلاثة، بأن لا يكون من الحدود حد مشترك: إما موضوع فيهما. أو محمول. أو موضوع لأحدهما، محمول للآخر.

---

(١) ذكر فصلين فقط.

فإذا انتفى الاشتراك حقيقة ولفظاً، لم يغلط الذهن فيه؛ فإن ذلك يظهر، وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لفظاً، مع اختلاف المعنى؛ ولذلك وجب تحقيق القول في الألفاظ المشتركة، لا سيما ما يشتبه منها بالمتواطئة، ويعسر فيها درك الفرق، وهو مثار عظيم للأغاليط.

وقد ذكرنا تفصيل ذلك على الإيجاز في كتاب (مقدمات القياس)، إلا أنا لم نذكر ثَمَّ إلا الألفاظ التي لا يتحد معناها.

وقد يكون الاشتراك سببه النظم والترتيب للألفاظ، لا نفس الألفاظ.

ونحن نذكر من أمثلتها أربعة:

الأول: ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء، كما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿إلَّا الله، والرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

إذ له معنيان مختلفان، فيطلق أمثاله في إحدى المقدمتين بمعنى، وفي الثاني بمعنى آخر، فيبطل الحد المشترك، ويظن أن ثَمَّ حدّاً مشتركاً.

الثاني: تردد الضمائر بين أشياء متعددة تحتمل الانصراف إليها كقولك:

كل ما علمه العاقل، فهو كما علمه.

والعاقل يعلم الحجر.

فهو كالحجر.

فإن قولك: فـ (هو).

متردد بين أن يكون راجعاً:

إلى العاقل.

أو إلى المعقول.

ويسلم في المقدمة على أنه راجع إلى المعقول[1]، ويلبس في النتيجة. فيخيل رجوعه إلى العاقل.

الثالث: تردد الحروف الناسقة بين معنيين تصدق في أحدهما، وتكذب في الآخر، كقوله:

الخمسة زوج وفرد.

وهو صادق.

فيظن أنه يصدق قولنا:

---

(١) وهو لفظ «كل ما» في القضية «كل ما علمه العاقل...».

إنه زوج وفرد معاً.
وسببه إشتباه دلالة (الواو).
فإنه يدل على جميع الأجزاء، إذ تقول:
الإنسان عظم ولحم. أي فيه عظم ولحم.
ويدل على جميع الأوصاف، كقولنا:
الإنسان حي وجسم.
فإذن يصدق ما ذكرناه في الخمسة بطريق جمع الأجزاء، لا بطريق جمع الصفات، واللفظ كاللفظ.
الرابع: تردد الصفة بين أن تكون: صفة للموضوعة. وصفة للمحمول المذكور قبله؛ فإنا قد نقول: زيد بصيرٌ؛ أي ليس بضرير.
ونقول: زيد طبيب.
وإذا نظمنا فقلنا: زيد طبيب بصير؛ ظن أنه بصيرٌ في الطب[1].
وهذه الألفاظ تصدق مفرقة. وتصدق مجموعة على أحد التأويلين دون الآخر.
وأمثال ذلك مما يكثر، ويرتفع به شكل القياس من حيث لا يعرف. وفيما ذكرناه غنية.
المثار الثاني: أن لا يكون على ضرب منتج من جملة ضروب الأشكال الثلاثة. مثاله قولك:
قليل من الناس كاتب.
وكل كاتب عاقل.
فقليل من الناس عاقل.
وهذه النتيجة صادقة، إن لم ترد بإثبات القليل نفي الكثير؛ فإن الكثير إذا كان عاقلاً، ففيه القليل.
وإن أريد به أن القليل فقط هو كاتب وعاقل، اختلط نظم القياس؛ إذ كان قوله:
قليل من الناس كاتب.

---

(١) هذا المثال أورده ابن سينا على الشكل التالي: «. . . وقد يدل على جمع الصفات ويصدق الشيء متفرقاً ولا يصدق مجتمعاً، كقول القائل زيد طبيب ويكون جاهلاً في الطب، وزيد بصير ويكون كذلك في الخياطة، فإذا قيل زيد بصير طبيب أفهم الغلط لاشتباه الحال بين اشتراك البصر في الطب بحسب هذا اللفظ وبين انفراده بنعت زيد» (النجاة: ص ٩١).

يشتمل على مقدمتين بالقوة:

إحداهما: بعض الناس كاتب.

والأخرى: أن ذلك البعض قليل.

فهما محمولان على البعض.

وقد حكم في المقدمة الثانية، على أحد المحمولين، وهو (الكاتب) دون الثاني؛ فاختلط النظم.

وكذلك إذا قلت:

ممتنع أن يكون الإنسان حجراً.

وممتنع أن يكون الحجر حيواناً.

فممتنع أن يكون الإنسان حيواناً.

لأن هذا الضرب ألِّف من سالبتين، غير فيهما اللفظ السلبي؛ إذ قولك: ممتنع أن يكون الإنسان حجراً.

معناه: لا إنسان واحد، حجر.

بل هذا القدر كافٍ لنفي النتيجة.

فإن صغرى الشكل الأول، مهما لم تكن موجبة، لم ينتج أصلاً.

وإنما تكثر هذه الأغاليط، إذا تشبث الذهن بالألفاظ، دون أن يحصل المعاني بحقائقها.

المثار الثالث: ألا تكون الحدود الثلاثة - وهي الأجزاء الأولى - متمايزة، متكاملة، كقولك:

كل إنسان بشر.

وكل بشر حيوان.

فكل إنسان حيوان.

وقولك:

كل خمر عقار.

وكل عقار مسكر.

فكل خمر مسكر.

فإن الحد الأوسط، هو الحد الأصغر بعينه، وإنما تعدد اللفظ.

وهذا من استعمال الألفاظ المترادفة، وهي التي تختلف حروفها، وتتساوى حدود معانيها المفهومة.

وقد ذكرناها فيلحترز منها أيضاً.

المثار الرابع: أن لا تكون الأجزاء الثواني ـ وهي المقدمات ـ متفاضلة، وذلك لا يتفق في الألفاظ المفردة البسيطة؛ إذ يظهر فيها محل الغلط، ولكن يتفق في الألفاظ المركبة.

وكم من لفظ مركب يؤدي معنًى قوته قوة الواحد، أو يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد، كما تقول:

الإنسان يمشي.

ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع، بـ (الحيوان الناطق).

ولفظ (يمشي) بأنه (ينتقل، بنقل قدميه، من موضع إلى آخر) حتى يطول اللفظ.

ويمكنك أن تعين التلبيس فيه، ومن هذا القبيل قولنا:

كل ما علمه المسلم، فهو كما علمه.

والمسلم يعلم الكافر.

فهو إذن كالكافر.

وهذه المقدمات متمايزة الحدود في الوضع، ولكن الخلل في الاتساق؛ فإنه ترك التصريح بتفصيله، وإلا فقولك:

(ما علمه المسلم) موضوع.

وقولك: (فهو كما علمه) محمول.

ولكن تردد معنى قولك (هو).

وقد يكون بحيث لا يتميز في الوضع، بل يكون فيه جزء يحتمل:

أن يكون من الموضوع.

وأن يكون من المحمول.

فإنك تقول: زيد الطويل أبيض.

فـ (المحمول) هو (الأبيض) فقط.

و (الطويل) من الموضوع.

ويمكن أن يذكر (الطويل) بصيغة (الذي) فيرجع إلى زيد، بأن تقول:

زيد الذي هو طويل، أبيض.

وإن قلت: زيد طويل، أبيض، صار (الطويل) جزءاً من (المحمول).
وإذا لم يذكر (الذي) يكون بحيث يحتمل أن يراد به (الذي) وألاّ يراد.
كما تقول: الإنسانية، من حيث هي إنسانية، خاصة، أو عامة.
فيحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية المجردة) والمحمول (الخاصة).
ويحتمل أن يكون الموضوع (الإنسانية) فحسب، والمحمول (الخاصة) من حيث هي إنسانية؛ إذ لو قلت: الإنسانية خاصة، أو عامة، لأخبرت عن شيء واحد.
فإذا قلت: الإنسانية من حيث هي إنسانية، خاصة، أو عامة، أخبرت عن شيئين.
وكل خبر فهو محمول.
ولهذا لو قلت: الإنسانية ليست، من حيث هي إنسانية، خاصة ولا عامة؛ صدق.
ولو قلت: الإنسانية ليست خاصة ولا عامة؛ كذب.
ويفهم الفرق بينهما عند ذكرنا لمعنى الكلي في أحكام الوجود.

فيتشعب من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعسر حلها على حذاق النظار، فضلاً عن الظاهريين، ولا تخلص من مكامن الغلط إلا بتوفيق الله، فليستوفق الله تعالى الناظر في هذه العقبات، حتى يسلم عن ظلماتها.

المثار الخامس: أن تكون المقدمة كاذبة وذلك، لا يخلو:
إما أن يكون لالتباس اللفظ.
أو لالتباس المعنى.

فإن لم يكن ثَمَّ شيء من هذه الأسباب، لم يذعن الذهن له، ولم يصدق به، فليس كلام إلا فيما يغلط فيه العقلاء. فأما من يصدق كل ما يسمع، فهو فاسد المزاج، عسر العلاج[1].

أما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه بين الصادق مناسبة، كما إذا اشتركت لفظتان في معنى، وبينهما افتراق في معنى دقيق، فيظن أن الحكم الذي أُلفي صادقاً على أحدهما، صادق على الآخر.
ويقع الذهول عما فيه الافتراق، من زيادة معنى أو نقصانه، مع اتحاد المسمّى.

---

(١) قال ابن سينا: «وأما الكذب في المقدمات فلا محالة أن الطبع إذا أذعن للكاذب فإنما يذعن بسبب ما، ولأن له نسبة إلى الصدق في حال، ومن بلغ إلى أن يصدق بأي شيء اتفق بلا سبب فقد انخلعت عنه الغريزة البشرية» (النجاة: ٩١).

وذلك مما يكثر، كلفظ (الستر) و (الخِدْر). ولا يقال (خِدْر) إلا إذا كان مشتملاً على (جارية) وإلا فهو ستر.

وكـ (البكاء) و (العويل). ولا يقال (عويل) إلا إذا كان معه رفع صوت وإلا فهو (بكاء)؛ وقد يظن تساويهما.

وكذا (الثَّرى) و (التراب)؛ فإن (الثرى) هو التراب، ولكن بشرط النداوة.

وكذلك(المأزق) و (المضيق)؛فإن (المأزق) هو (المضيق) ولكن لا يقال إلا في مواضع الحرب[1].

وكذا (الآبق) و (الهارب)؛ فإن (الآبق) هو الهارب، ولكن مع مزيد معنى في الهارب، وهو أن يكون من (كدٍّ) و (خوف)[2]، فإن لم يكن سبب منفر، فيسمى هارباً، لا آبقاً.

وكما لا يقال لماء الفم (رُضاب) إلا ما دام في الفم[3]، فإذا فارقه فهو (بُزاق).

ولا يقال للشجاع (كميّ) إلا إذا كان شاكي السلاح، وإلا فهو بطل.

ولا يقال للشمس (الغزالة) إلا عند ارتفاع النهار.

فهذه الألفاظ متماثلة في الأصل، وفيها نوع تفاوت

وقد يظن أن الحكم على أحدها، حكم على الآخر، فيصدق به لهذا السبب.

وأما السبب المعنوي للتغليط، فهو أن تكون المقدمة صادقة في البعض، لا في الكل، فتؤخذ على أنها كلية، وتصدَّق، ويقع الذهول عن شرط صدقها، وأكثرها من سبق الوهم إلى العكس؛ فإنا إذا قلنا:

كل قَوَد فبعمد. وكل رجم فبزنا.

فيظن أن كل عمد، ففيه قَوَد. وأن كل زنا ففيه رجم.

وهذا كثير التغليط لمن لا يتحفظ عنه.

والـذي يصدق في البعض دون الكـل، قد يكـون بحيث يصـدق في بعض الموضوع، كقولنا: الحيوان مكلف؛ فإنه يصدق في الإنسان دون غيره.

---

(١) في اللسان (مادة أزق): المأزِق: الموضع الضيق الذي يقتتلون فيه. قال اللحياني: وكذلك مأزق العيش، ومنه سمي موضع الحرب مأزقاً.

(٢) اشترط هنا أن يكون الآبق هو الهارب من كدّ وخوف؛ ولكن جاء في اللسان (مادة أبق): الإباق: هرب العبيد وذهابهم من غير خوف ولا كدِّ عمل، قال: وهذا الحكم فيه أن يُردّ، فإذا كان من كدّ عمل أو خوف لم يُردّ.

(٣) قال في اللسان: في الحديث «كأني أنظر إلى رضاب بزاق رسول الله ﷺ» البزاق: ما سال؛ والرضاب منه: ما تحبّب وانتشر؛ يريد: كأني أنظر إلى ما تحبّب وانتشر من بزاقه حين تفل فيه.

وقد يصدق في كل الموضوع، ولكن في بعض الأحوال، كقولنا: الإنسان مكلف؛ فإنه لا يصدق في حالة الصبا والجنون.

وقد يصدق في بعض الأوقات، كقولنا: المكلف يلزمه الصلاة؛ فإنه لا يصدق في وقت الضحى؛ إذ لا تجب فيه صلاة.

وقد يصدق بشرط خفي، كقولنا: المكلف يحرم عليه شرب الخمر؛ فإنه بشرط أن لا يكون مكرهاً، فيترك الشرط.

وكذلك قولك: إذا قتل مظلوماً، هو مثل من قتل؛ وهو صحيح بشرط، أعني أن لا يكون القاتل أباً، والقتيل ابناً.

فهذه الأمور لما كانت تصدق في الأكثر، ولا تنهض كلية صادقة، إلا إذا قيدت بالشرط، فربما يذعن الذهن للتصديق ويسلمها على أنها كلية صادقة، فيلزم منها نتائج كاذبة[1].

المثار السادس: ألا تكون المقدمات غير النتيجة، فتصادر على المطلوب في المقدمات[2]، من حيث لا تدري.

كقولك: إن المرأة مولًى عليها، فلا تلي عقد النكاح.

وإذا طولبْتَ بمعنى كونها (مولًى عليها) ربما لم تتمكن من إظهار معنى سوى ما فيه النزاع.

---

(١) قال ابن سينا: «وأما الذي من جهة المعنى فلا يخلو إما أن يكون الكاذب كاذباً بالكل وهو الذي لا يصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه ولا في حال من الأحوال ولا في وقت من الأوقات وإما أن يكون كاذباً في الجزء وهو أن يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع أو في وقت أو حال، فإن كان كاذباً في الكل فينبغي أن يكون له شركة مع الصادق في المعنى، وذلك المعنى قد يكون جنساً أو فصلاً أو اتفاقاً في عرض أو اتفاقاً في مساواة النسبة؛ وأنت تعلم أنه قد تكون شركة عامة فيها سوى الفصل والجنس، فإنه قد يكون المشترك فيه عارضاً كليًّا للموضوعين وقد يكون كليًّا لأحدهما وفي بعض الآخر، وقد يكون في بعض كل واحد منهما. والذي لا يصدق في الكل فإما أن يكون في بعض الموضوع فقط أو يكون في كل واحد من الموضوع ولكن في وقت دون وقت، أو يكون في كل وقت ولكن بشريطة لا على الإطلاق، أو يكون على الإطلاق ولكن بشريطة ما، وتلك الشريطة إما تأليف في القول أو غير التأليف في القول، فإن لم يكن التأليف فيه فإما أن يكون إفراداً فيه وإما غير إفراد فيه، وإن كان أيضاً عارضاً لبعض الموضوع فإما طبيعي وإما اتفاقي. وجميع هذا لإيهام العكس، فإنه إذا اتفق أن رأى سيّالاً أصفر وكان مرًّا أعني المرة، ثم اتفق أن رأى سيالاً أصفر غيرها ظن أنه مرّ وربما كان حلواً كالعسل، وسبب ذلك أنه إذا وجدت المرة مرة ظن أن كل سيّال أصفر مرة إذ كانت المرة سيالة صفراء» (انظر النجاة: ص ٩٢، ٩٣).

(٢) قال ابن سينا «وأما الذي يكون من جهة أن المقدمات ليست غير النتيجة، فهو البيان الذي يكون بالمصادرة على المطلوب الأول في المستقيم، والمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف» (النجاة: ص ٩٣).

وكذلك قول القائل: يصح التطوع بنية تنشأ نهاراً؛ لأنه صوم عين.

وإذا طولب بتحقيق معنى كونه صوم عين، لم يستغن عن أن يجعل النتيجة جزءاً منه؛ إذ يقال له:

ما معنى كونه صوم عين؟

فيقول: إنه يصلح للتطوع.

فيقال: وبهذا لا يثبت التعين؛ إذ يصلح كل يوم قبل طلوع الفجر للقضاء، ولا يقال: صوم عين.

وإن قال: معناه أنه لا يصلح لغير التطوع، يقال: وبهذا لا يثبت التعين؛ فإن الليل لا يصلح لغير التطوع؛ ولا يقال له: عين؛ فيضطر إلى أن يجمع بين المعنيين ويقول: معناه أنه يصلح للتطوع، ولا يصلح لغيره.

فيقال: قوله يصلح للتطوع، هو الحكم المطلوب علمه، فكيف جعله جزءاً من العلة؟ والعلة ينبغي أن تتقوم ذاتها دون الحكم، ثم يترتب عليها الحكم، فيكون الحكم غير العلة.

ونظائر هذا في العقليات تكثر؛ فلذلك لم نذكره.

المثار السابع: ألا تكون المقدمات أعرف من النتيجة، بل تكون:

إما مساوية لها في المعرفة، كالمتضايفات.

وذلك مثل من ينازع في كون زيد ابناً لعمرو فيقول: الدليل على أن زيداً ابن لعمرو، هو أن عمراً أب لزيد.

وهذا محال؛ لأنهما يعلمان معاً، ولا يعلم أحدها بالآخر.

وكذلك من يثبت أن وصفاً من الأوصاف عِلْمٌ بقوله: الدليل عليه أن المحل الذي قام به عالم.

وهو هَوَسٌ إذ لا يعلم كون المحل عالماً إلا مع العلم بكون الحالّ في المحلّ علماً.

وقد تكون المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة، فيكون قياساً دوريًّا[1].

---

(١) قياس الدور هو قياس يلجأ إليه لإثبات صدق إحدى مقدمتي قياس ما عند الشك فيها. وهو يتألف من نتيجة القياس الأول، علاوة على إحدى مقدمتي هذا القياس بعد عكسها عكساً مستوياً من غير تغيير في كمها. وقد سمي هذا القياس بقياس الدور لأن المقدمة عادة تستخدم في إثبات النتيجة، فأصبحت النتيجة تستخدم لإثبات صدق المقدمة. فإذا أردنا مثلاً البرهنة على صحة المقدمة الكبرى لقياس ما بواسطة قياس الدور، فإننا نأخذ نتيجة القياس الأصلي ونضيف إليها عكس المقدمة الصغرى لهذا القياس من غير تغيير في كمها. وإذا =

وأمثلته في العقليات كثيرة.
وأما في الفقهيات فكأن يقول الحنفي:
تبطل صلاة المتيمم إذا وجد الماء في خلالها؛ لأنه قدر على الاستعمال.
وكل من قدر على استعمال الماء، لزمه.
ومن يلزمه استعمال الماء، فلا يجوز له أن يصلي بالتيمم.
فيجعل القدرة على الاستعمال حداً أوسط.
وبطلان الصلاة نتيجة.
فيقال: إن أردت به القدرة حسًّا، فيبطل بما لو وجده مملوكاً للغير.
وإن أردت به القدرة شرعاً، فيقال: ما دامت الصلاة قائمة، يحرم عليه الأفعال الكثيرة، فيحرم الاستعمال.
فالقدرة شرعاً تحصل ببطلان الصلاة.

= أردنا البرهنة على صحة المقدمة الصغرى لقياس ما، فإننا نأخذ نتيجة هذا القياس ونضيف إليها عكس مقدمته الكبرى من غير تغيير في كمها.
ولقياس الدور قاعدتان: الأولى: أن نجعل نتيجة القياس الأصلي مقدمة في قياس الدور. والثانية: أن نعكس المقدمة التي لا نريد البرهنة على صدقها في القياس الأصلي عكساً مستوياً، مع مراعاة عدم تغيير الكم في القضية المعكوسة.
مثال على ذلك: لو كان لدينا القياس التالي:
كل إله أزلي (مقدمة صغرى).
كل أزلي غير فان (مقدمة كبرى).
كل إله غير فان (نتيجة).
وأردنا أن نثبت صحة المقدمة الصغرى فيه بواسطة قياس الدور، فإننا نأخذ النتيجة ونضيف إليها عكس المقدمة الكبرى، فيصبح لدينا القياس التالي:
كل إله غير فان
كل غير فان أزلي
كل إله أزلي
أما إذا أردنا أن نثبت صحة المقدمة الكبرى بواسطة قياس الدور، فإننا نأخذ النتيجة ونضيف إليها عكس المقدمة الصغرى، فيصبح لدينا القياس التالي:
كل إله غير فان
كل أزلي إله
كل أزلي غير فان.
(انظر: مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص ٢١٨، ٢١٩).

فالبطلان منتج للقدرة.

والقدرة سابقة عليه، سبق العلة على المعلول، أعني بالذات، لا بالزمان.

فكيف جعل المتأخر في الرتبة علة، لما هو متقدم في الرتبة، وهو البطلان؟

فهذه مثارات الغلط، وقد حصرناها في سبعة أقسام[1]، ويتشعب كل قسم إلى وجوه كثيرة: لا يمكن احصاؤها.

فإن قيل: فهذه مغلطات كثيرة، فمن الذي يتخلص منها؟

قلنا: هذه المغلطات كلها لا تجتمع في كل قياس، بل يكون مثار الغلط في كل قياس محصوراً، والاحتياط فيه ممكن.

وكل من راعى الحدود الثلاثة، وحصلها في ذهنه معاني، لا ألفاظاً؛ ثم حمل البعض على البعض، وجعلها مقدمتين، وراعى توابع الحمل، كما ذكرنا في شروط التناقض، وراعى شكل القياس؛ علم قطعاً أن النتيجة اللازمة، حق لازم.

فإن لم يثق به، فيعاود المقدمات، ووجه التصديق، وشكل القياس وحدوده، مرة، أو مرتين، كما يصنع الحَسَّاب، في حسابه الذي يرتبه؛ إذ يعاوده مرة أو مرتين.

فإن فعل ذلك، ولم تحصل له الثقة والطمأنينة، فليهجر النظر، وليقنع بالتقليد، فلكل عمل رجال، وكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِقَ له.

---

(١) يقول ابن سينا في النجاة (ص ٨٩): «المغلطات إما أن تقع في اللفظ، وإما أن تقع في المعنى، وإما أن تقع في صورة القياس، وإما أن تقع في مادته، وإما أن تكون غلطاً وإما أن تكون مغالطة». ويقول (ص ٩٣): «أسباب المغالطة في القياس إما لفظي وإما معنوي. واللفظي إما اشتراك في جوهر اللفظ المفرد أو اشتراك في هيئته وشكله أو اشتراك يقع بحسب التركيب لا بحسب لفظ مفرد، أو لأجل صادق مركباً وقد فصل فظن صادقاً، أو لأجل صادق تفاريق وقد ركبت فظن صادقاً. وأما المعنوي فإما أن يكون بالعرض، وإما من جهة سوء اعتبار شروط الصدق في الحمل، وإما لعقم القرينة، وإما لإيهام عكس اللوازم، وإما للمصادرة على المطلوب الأول، وإما لأخذ ما ليس بعلة علة، وإما لجمع المسائل في مسألة فلا يتميز المطلوب واحداً بعينه».
أما أرسطو فقد قسم الأغاليط إلى طائفتين رئيستين: أغاليط في القول، وأغاليط خارج القول. والأولى أغاليط مصدرها اللغة، والأخرى ليست كذلك. أما الأغاليط في القول فهي: ١ ـ الاشتراك، ٢ ـ الاشتباه، ٣ ـ التركيب، ٤ ـ التقسيم، ٥ ـ النبرة، ٦ ـ صور الكلام. والأغاليط خارج القول هي: ١ ـ بالعرض، ٢ ـ بالجوهر، ٣ ـ تجاهل المطلوب، ٤ ـ المصادرة على المطلوب الأول، ٥ ـ أخذ ما ليس علة علة، ٦ ـ إيهام عكس اللوازم، ٧ ـ جمع المسائل في مسألة. (انظر: المنطق الصوري والرياضي، ص ٢٤٢، ٢٤٣).

الفصل الثاني

في بيان خيال السوفسطائية

فإن قال قائل: إذا كانت المقدمات ضرورية صادقة، والعقول مشتملة عليها، وهذا الترتيب الذي ذكرتموه في صورة القياس أيضاً، واضح، فمن أين وقع للسوفسطائية، إنكار العلوم، والقول بتكافؤ الأدلة؟

أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس في المعقولات؟

قلنا: أما وقوع الخلاف، فلقصور أكثر الأفهام عن الشروط التي ذكرناها، ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفة المخالف فيها، ولا سيما وأدلة العقول تنساق إلى نتائج لا يذعن الوهم لها، بل يكذب بها؛ لا كالعلوم الحسابية؛ فإن الوهم والعقل يتعاونان فيها.

ثم من لا يعرف الأمور الحسابية، يعرف أنه لا يعرفها، وإن غلط فيها فلا يدوم غلطه، بل يمكن إزالته على القرب.

وأما العلوم العقلية فليس كذلك.

ثم من السوفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسية، كعلمنا:

بأن الاثنين أكثر من الواحد.

وكعلمنا بوجودنا.

وأن الشيء الواحد: إما أن يكون قديماً، أو حادثاً.

فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج، وفساد الذهن، بكثرة التحير في النظريات.

وأما الذين سلموا الضروريات، وزعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات، فإنما حملهم عليه، ما رأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين، وما اعتراهم في بعض المسائل من شُبَهٍ وإشكالات عسر عليهم حلها، فظنوا أنها لا حل لها أصلاً، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم، وضلالهم، وقلة درايتهم بطريق النظر، ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه.

ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلّها، ليعرف أن القصور ممن ليس يحسن حل الشُّبَه[1].

---

(١) يقول مـالبرانش: «لا يكفي أن يقال إن العقل قاصر، بل لا بد من إشعاره بما عليه من قصور. ولا يكفي أن =

وإلا فكل أمر. إما أن يعرف وجوده ويتحقق.

و يعرف عدمه ويتحقق.

أو يعلم أنه من جنس ما ليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً.

ومثارات خيالهم ثلاثة أقسام:

الأول: ما يرجع إلى صورة القياس، فمنها قول القائل:

إن من أظهر ما ذكرتموه قولكم: إن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها.

فإذا قلنا: لا إنسان واحد حجر.

لزم منه قولنا: لا حجر واحد إنسان.

وتظنون أن هذا ضروري، لا يتصور أن يختلف؛ وهو خطأ، إذا حَكَم الحس به في موضع، فظن أنه صادق في كل موضع.

فإنا نقول: لا حائط واحد في وتد.

ولا نقول: لا وتد واحد في حائط.

ونقول: لا دن واحد في شراب.

ولا نقول: لا شراب واحد [في][1] دن.

فنقول: نحن ادعينا أن ذات المحمول، مهما عكس على ذات الموضوع بعينه، اقتضى ما ذكرناه.

كما نقول: لا دن واحد شراب.

فلا جرم يلزم بالضرورة أنه: لا شراب واحد دن.

لأن المباينة إذا وقعت، فلا جرم يلزم بالضرورة:

أنه لا شراب واحد دن.

لأن المباينة إذا وقعت بين شيئين كليةً، كانت من الجانبين؛ إذ لو فرض الاتصال في البعض، كذب كون المباينة كلية.

وهذا المثال لم يعكس على وجهه، ولم يحصل المعنيان اللذان المباينة بينهما؛ فإذا حصلا لزم العكس.

= يقال إنه عرضة للخطأ، بل يجب أن نكشف لـه عن حقيقة هـذا الخطأ» (المنطق الصوري والرياضي: ص ٢١٤).

وهذا الذي يقرره مالبرانش صحيح؛ لأنه إذا كان موضوع علم المنطق هو تمييز اليقين في الفكر الإنساني، فإن تمييز الخطأ وبيان وجه هذا الخطأ يدخل أيضاً في باب المنطق.

(١) غير موجودة بالأصل.

فإنا إذا قلنا: لا حائط واحد في الوتد.

فالمحمول قولنا: (في الوتد) لا مجرد (الوتد).

فإذا وقعت المباينة بين (الحائط) وبين الشيء الذي قدرناه في الوتد، فعكسه لازم، وهو أن:

كل ما هو في الوتد، فليس بحائط.

فلا جرم نقول:

لا شيء واحد مما هو في الوتد، حائط.

ولا شيء واحد مما هو في الشراب، دن.

وحل هذا إنما يعسر على من يتلقى هذه الأمور، من اللفظ، لا من المعنى.

وأكثر الأذهان يعسر عليها درك مجردات المعاني، من غير التفات إلى الألفاظ.

ومنها قول القائل: ادعيتم أن الموجبة الكلية، تنعكس موجبة جزئية.

حتى إذا صح قولنا: كل إنسان حيوان.

صح قولنا لا محالة: بعض الحيوان إنسان.

وليس كذلك؛ فإنا نقول: كل شيخ قد كان شابًّا.

ولا نقول: بعض الشبان قد كان شيخاً.

وكل خبز فقد كان بُرًّا.

ولا نقول: بعض البر قد كان خبزاً.

فنقول: مثار الغلط، ترك الشرط في العكس؛ فإنه إذا أدخل بين الموضوع والمحمول قولنا: (قد كان).

فإما أن يراعى، في العكس.

وإما أن يلغى من كلتا القضيتين.

فإن ألغي هذا، كذبت المقدمتان جميعاً، وهو أن نقول:

كل شيخ حدث.

وكل حدث شيخ.

وهو موضوع ومحمول مجرد.

فإذا قلت: كل شيخ فقد كان شابًّا.

فعكسه: بعض من كان شابًّا، شيخ.

وذلك مما لا يلزم لا محالة، إن صدق الأول.

فمن لم يتفطن لمثل هذه الأمور، يضل، فيحكم بلزوم الضلال في نفسه، ويظن أن لا طريق إلى معرفة الحق.

ومنها تشككهم في الشكل الأول، وقولهم:

إنكم ادعيتم كونه منتجاً. وقول القائل:

الإنسان وحده ضحاك.

وكل ضحاك حي.

فالإنسان وحده حي.

فالنتيجة خطأ، والشكل هو الشكل الأول؛ فإنهما موجبتان كليتان. وإن جعلت قولنا: «الإنسان وحده ضحاك» جزئية؛ جاز أن تكون هي الصغرى، ولا يشترط في الشكل الأول، إلا كون الكبرى كلية.

فنقول: منشأ الغلط أن قوله (وحده) لم يراع في المقدمة الثانية، وأعيد في النتيجة، فينبغي ألا يعاد أيضاً في النتيجة، حتى يلزم: أن الإنسان حي.

أو يعاد في المقدمة الثانية، حتى تصير كاذبة، فيقال: والضحاك وحده حي.

فإن معنى قولنا: الإنسان وحده ضحاك.

أن الإنسان دون غيره، ضحاك.

فهما على التحقيق مقدمتان:

إحداهما: أن الإنسان ضحاك.

والأخرى: أن غير الإنسان ليس بضحاك.

فإذا قلت: والضحاك حي.

حكمت على محمول إحدى المقدمتين، وهي قولك: الإنسان ضحاك.

وتركت الحكم على محمول المقدمة الثانية، وهي قولنا: غير الإنسان ليس بضحاك.

فإذا اقتصرت في إحدى المقدمتين على شيء فاقتصر في النتيجة عليه، وقل: الإنسان حي.

ولا تقل (وحده)؛ لأن الحكم يتعدى من الحد الأوسط، إلى الأصغر، مهما حكمت على الأوسط.

والأوسط ههنا هو الضحاك، مثبتاً للأنسان، منفيًّا عن غيره.

فالحكم الذي على الضحاك، ينبغي أن يكون محمولاً على جزئيه جميعاً، ولم

تتعرض في المقدمة الثانية التي تذكر فيها محمولاً الأوسط، للجزء الثاني من الأوسط.

فمن أمثال هذا، تضِل الأذهان الضعيفة، والإنسان إذا تعذر عليه شيء لم تسمح نفسه بأن يحيل على عجز نفسه، فيظن أنه ممتنع في ذاته، ويحكم بأن النظر ليس طريقاً موصلاً إلى اليقين، وهو خطأ.

ومنها قولهم:

الاثنان ربع الثمانية.

والثمانية ربع الاثنين والثلاثين..

فالاثنان ربع الاثنين والثلاثين.

وهذا من إهمال شرط الحمل في الإضافيات. وسببه ظاهر؛ إذ نتيجة هذا أن الاثنين ربع ربع الاثنين والثلاثين.

ثم إن صحت مقدمة أخرى، وهي:

إن ربع الربع ربع.

صح ما ذكروه.

وإذا قلنا:

زيد مثل عمرو.

وعمرو مثل خالد.

لم يلزم أن يكون زيد مثل خالد، بل اللازم أن زيداً مثلاً، مثل مثل خالد.

فإن صح لنا مقدمة أخرى، وهي أن:

مثل المثل مثل.

فعند ذلك تصح النتيجة.

فقد أهملوا مقدمة لا بد منها وهي كاذبة.

فليحترز عن مثله.

ومنها قولهم: ممتنع أن يكون الإنسان حجراً.

وممتنع أن يكون الحجر حيًّا.

فممتنع أن يكون الإنسان حيًّا.

وقد ذكرنا وجه الغلط فيه، وأنهما سالبتان لا ينتجان وضعًا بصفة الإيجاب.

وكما أن الموجبة قد تظن سالبة في قولنا: زيد غير بصير[1].

(١) القضية «زيد غير بصير» موجبة لأن لفظ «غير» هنا، متعلق بالمحمول وليس بالموضوع؛ وأسوار القضايا يجب أن تتعلق بالموضوع وليس بالمحمول؛ فقولنا «زيد غير بصير» يعني قولنا «زيد أعمى» وهي قضية موجبة.

فكذلك السالبة تظن موجبة، في قولنا: ممتنع أن يكون الإنسان حجراً[1].
وكل ذلك لملاحظة الألفاظ دون تحقيق المعاني.
ومنها قولهم: العظم لا في شيء من الكبد.
والكبد في كل إنسان.
فالعظم لا في شيء من الإنسان.
والنتيجة خطأ[2].
فإذا تأملت هذا، عرفت مثار الغلط فيه، من الطريق الذي ذكرناه.
وكذلك يتشكك في الشكل الثاني والثالث بأمثال ذلك.
وبعد تعريف الطريق، لا حاجة إلا تكثير الأمثلة.
فهذه هي الشكوك في صورة القياس.
القسم الثاني[3]: في الشكوك التي سببها الغلط في المقدمات[4].
فمنها، أنهم يقولون: نرى أقيسة متناقضة، ولو كان القياس صحيحاً لما تناقض موجبها.
مثاله: من ادَّعى أن القوة المدبرة من الإنسان في القلب، استدل عليه بأني:
وجدت الملك المدبر، يتوطن وسط مملكته.
والقلب في وسط البدن.
ومن ادعى أنها في الدماغ استدل بأني:
وجدت أعالي الشيء أصفى وأحسن من أسافله.
والدماغ أعلى من القلب.
ومثاله أيضاً قول القائل:
إن الرحيم لا يؤلم البريء عن الجناية.

---

(١) قولنا «ممتنع أن يكون الإنسان حجراً» يعني نفينا عن الإنسان أن يكون حجراً، فيكون بمثابة قولنا «لا أحد من الإنسان حجر» أو «ليس الإنسان حجراً» وهي قضية سالبة.

(٢) ووجه الغلط في هذا القياس هو أن المقدمة الصغرى فيه، وهي «العظم لا في شيء من الكبد» قضية سالبة وتظن موجبة، لأن قولنا «العظم لا في شيء من الكبد» تساوي قولنا «لا عظم في شي من الكبد» وهي قضية سالبة. ومن شروط الإنتاج في الشكل الأول أن تكون المقدمة الصغرى فيه موجبة؛ فلما انتفى هذا الشرط انتفى الإنتاج.

(٣) من أقسام مثارات خيال السوفسطائية.

(٤) أي الأغاليط التي ترجع إلى مادة القياس.

والله أرحم الراحمين.

فإذن لا يؤلم بريئاً عن الجناية.

وهذه النتيجة كاذبة، إذ ترى أن الله تعالى يؤلم الحيوانات، والبهائم، والمجانين من غير جناية؛ فنشك في قولنا:

إنه أرحم الراحمين.

أو في قولنا:

إن الرحيم لا يؤلم من غير فائدة، مع القدرة على تـرك الإيلام.

ومثاله أيضاً قول القائل:

التنفس إرادي كالمشي، لا كالنبض؛ لأنا نقدر على الامتناع منه.

وقائل آخر يقول: ليس بإرادي؛ إذ لو كان إراديًّا؛ لما كنا نتنفس في النوم، ولكنا نقدر على الامتناع منه في كل وقت أردنا، كالمشي، ونحن لا نقدر على إمساك النفس في كل وقت. فتتناقض النتيجتان.

ومثاله أيضاً قولنا: إن كل موجود؛ فإما متصل بالعالم، وإما منفصل.

وما ليس بمتصل ولا منفصل، فليس بموجود.

فهذا أولى.

وقد ادعى جماعة بأقيسة مشهورة، وأنتم منهم، أن صانع العالم، ليس داخل العالم ولا خارجه، فكيف يوثق بالقياس؟

وكذلك ادعى قوم أن الجوهر لا يتناهى في التجزؤ.

ونحن نعلم أن كل ما له طرفان، وهو محصور بينهما، فهو متناه.

وكل جسم فله طرفان وهو محصور بينهما.

فهو إذن متناه.

وادعى قوم أنه يتناهى إلى جزء لا ينقسم.

ونحن نعلم أن كل جوهر بين جوهرين، فإنه يلاقي أحدهما، بغير ما يلاقي به الآخر.

فإذن فيه شيئان متغايران.

وهذا القياس أيضاً قطعي، كالأول بلا فرق.

ومثاله أيضاً: ما نعلم بالضرورة من أن الثقيل لا يقف في الهواء.

وقد قال جماعة: إن الأرض واقفة في الهواء، والهـواء محيط بها، والنـاس

معتمدون عليها من الجوانب، حتى إن الواقفين على نقطتين متقابلتين من كـرة الأرض، تتقابل أخمص أقدامهما.

ونحن بالضرورة نعلم ذلك.

فهذا وأمثاله يدل على أن المقاييس ليست تورث الثقة واليقين.

فنقول: كما أن الأول شك نشأ من الجهل بصورة القياس، فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس:

وهي المقدمات الصادقة اليقينية، والفرق بينهـا وبين غيرها.

فمهما سلم ما لا يجب أن يسلم، لزم منه لا محالة نتائج متناقضة.

فأما الأول: من هذه الأمثلة: فهو قياس ألف من مقدمات وعظية خطابية، إذ أخـذ فيه شيء واحد، ووجد على وجه فحكم به على الجميع.

ونحن قد بينا أن الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع؛ فكيف الحكم بجزئي واحد؟

بل إذا كثرت الجزئيات، لم تفد إلا الظن، ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الأمثلة، ولكن لا ينتهي إلى العلم[1].

وأما الثاني[2]: فمؤلف من مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع نقيضها:

إما لما فيه من مخالفة الجماهير.

وإما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن.

وكم من إنسان يسلم الشيء، لأنه يستقبح منعه، أو لأنه ينفر وَهْمُه عن قبول نقيضه.

وقد نبهنا على هذا في المقدمات.

وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العامة، والله تعالى مقدس عنـه. بل لفظ الـرحمة والغضب مؤوَّل في حقـه، كلفظ (النزول) و(المجيء) وغيرهما.

فإذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق، لزمت النتيجة الكاذبة.

---

(١) أشرنا ص١٨٠ حاشية (١) إلى موقف المناطقة والعلماء من قوة الدليل الاستقرائي على تعبيره عن اليقين؛ فراجعه.

(٢) وهو القياس الذي ذكره: إن الرحيم لا يؤلم البريء.... الخ.

وكونه رحيماً بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست أولية، وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور.

فمحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه.

وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتقدمين؛ فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة، أو لتواضع[1] المتعيصبين لنصرة المذاهب عليها، من غير برهان، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم.

وأما الثالث: فاليقين والصحيح أنه[2] فعل إرادي.

وقول من قال:

لو كان إراديًّا لما كان يحصل في النوم.

ولكن يحصل فيه.

فليس بإرادي.

فهو شرطي متصل استثني فيه نقيض التالي، واستنتج نقيض المقدم.

فصورة القياس صحيحة، ولكن لزوم التالي للمقدم غير مسلم؛ فإن الفعل الإرادي قد حصل في النوم، فكم من نائم يمشي خطوات مرتبة، ويتكلم بكلمات منظومة.

وقوله: «لو كان إراديًّا لقدر على الامتناع منه في كل وقت» فغير مسلم؛ بل يأكل الإنسان ويبول بالإرادة، ولا يقدر على الامتناع في كل وقت، لكن يقدر على الامتناع في الجملة، لا مقيداً بكل وقت.

فإن قيِّد بـ (كل وقت) كان كاذباً، ولم يسلم لزوم التالي للمقدم.

وأما الرابع: وهو أن كل موجود، فإما متصل بالعالم، أو منفصل.

فهي مقدمة وهمية، ذكرنا وجه الغلط فيها، وميزنا الوهميات، وبينا أنها لا تصلح أن تجعل مقدمات في البراهين[3].

وهو منشأ الضلال أيضاً في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، ولكن ذكر الموضع الذي يغلط الوهم فيه طويل، يُستقصى في كتاب غير هذا الكتاب.

وأما الخامس: وهو وقوف الأرض في الهواء فلا استحالة فيه.

---

(١) أي اتفاقهم على وضع هذه المقدمات كأنها أولية واجبة التسليم؛ وليست كذلك.

(٢) أي التنفس.

(٣) راجع ص ١٨٩، ١٩٠.

وقول القائل: كل ثقيل فمائل إلى أسفل. والأرض ثقيلة. فينبغي أن تميل إلى أسفل. ومن ذلك يلزم أن تخرق الهواء ولا تقف.

غلط منشؤه إهمال لفظ (الأسفل) وأنه ما معناه؟

فإن (الأسفل) يقابله (أعلى) فلا بد من جهتين متقابلتين.

وتقابل الجهتين: إما أن يكون بالإضافة إلى رأس الآدمي ورجله، حتى لو لم يكن آدمي، لم يكن أسفل ولا أعلى. ولو انتكس آدمي، لصار جهة (الأسفل) (أعلى) وهو محال.

وإما أن يكون (الأسفل) هو أبعد المواضع عن الفلك المحيط، وهو المركز. و (الأعلى) هو أقرب المواضع إلى المحيط.

فإن صح هذا فالأرض إذا كانت في المركز[1] فهي في أسفل سافلين، لأن أسفل سافلين غاية البعيد عن المحيط، وهو المركز، ومهما جاوزت المركز في أي جانب كان، فارقت الأسفل إلى جهة الأعلى.

فإن كان المعنى بالأسفل هذا، فما ذكروه ليس بمحال.

وإن كان المعنى بالأعلى والأسفل ما يحاذي جهة رأسنا وقَدَمَنا، فما ذكروه محال.

فتأمل جدًّا حد الأسفل حتى يتبين لك أحد الأمرين، وإنما تعرف ذلك بالنظر في حقيقة الجهة، وأنهما بما تتحدد أطرافها المتقابلة، ولا يمكن شرحه في هذا الكتاب.

فإذن هذه الأغاليط نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم، ومثاراتها قد جرى التنبيه عليها، فليقس ما ذكرناه بما لم نذكره.

القسم الثالث[2]: شكوك تتعلق بالنتيجة من وجه، وبالمقدمات من وجه.

منها قولهم: هذه النتائج إن حصلت من المقدمات، فالمقدمات بماذا تحصل؟

وإن حصلت من مقدمات أخرى، وجب التسلسل إلى غير النهاية، وهو محال.

وإن كانت حصلت من المقدمات التي لا تفتقر إلى مقدمات، فهل هي علوم حصلت في ذهننا منذ خلقنا أو حصلت بعد أن لم تكن؟

فإن كانت حاصلة منذ خلقنا، فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها؟ إذ ينقضي على الإنسان أطول عمره، ولا يخطر بباله:

---

(١) هذه هي النظرية القديمة التي كانت ترى أن الأرض تقع في مركز الكون.

(٢) من أقسام مثارات خيال السوفسطائية.

أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلاً في ذهنه، وهو غافل عنه؟

وإن لم تكن حاصلة فينا أول الأمر، ثم حدثت، فكيف حدث علم لم يكن، بغير اكتساب، وَتَقَدُّمِ مقدمة يحصل بها، وكل علم مكتسب فلا يمكن إلا بعلم قد سبق، ويؤدي إلى التسلسل؟

قلنا: كل علم مكتسب، فبعلم قد سبق اكتُسِب، إذ العلم:

إما تصور. أو تصديق.

والتصور بالحد، وأجزاء الحد ينبغي أن تعلم قبل الحد.

فما ينفع قولنا في تحديد الخمر «إنه شراب مسكر معتصر من العنب» لمن لا يعرف «الشراب» و «المسكر» و «العنب» و «المعتصر»؟

فالعلم بهذه الأجزاء سابق.

ثم هي أيضاً إن عرفت بالتحديد، وجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحد، ويتسلسل، ولكن ينتهي إلى تصورات هي أوائل عرفت بالمشاهدة، بحس باطن، أو ظاهر من غير تحديد، وعليها ينقطع.

وكذلك التصديق بالنتيجة؛ فإنه يستدعي تقدم العلم بالمقدمات لا محالة.

وكذلك المقدمات، إلى أن يرتقي إلى أوائل[1] حصل التصديق بها، لا بالبرهان.

فيبقى قولهم: إن تلك الأوائل، كيف كانت موجودة فينا، ولا نشعر بها؟

أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب؟ ومتى حصلت؟

فنقول: تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال، ولكن إذا تمت غريزة العقل[2]. فتيك العلوم بالقوة لا بالفعل.

ومعناه: أن عندنا:

قوة تدرك الكليات المفردات، بإعانة من الحس الظاهر والباطن[3].

---

(١) هذه الأوائل هي المعقولات الأولى؛ يقول الغزالي في كتابه «معارج القدس في مدارج معرفة النفس» (ص ٦٩، ٧٠): «أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي بها يقع التصديق بالاكتساب، ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية».

(٢) ويسمي الغزالي هذا العقل الذي يحصل هذه العلوم الأولية عقلاً ممكناً أو عقلاً بالملكة. (انظر: معارج القدس، ص ٧٠).

(٣) يعني بالحس الظاهر قوى الحواس الخمس. أما الحس الباطن فيعني به القوى المدركة من باطن، ويقسمها إلى =

وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل، وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض.

وعندنا قوة تدرك ما أوقعت القوة المفكرة النسبة بينهما، من المفردات.

والنسبة بينهما بالسلب والإيجاب.

فتدرك القديم والحادث، وتنسب أحدهما إلى الآخر.

فتسبق القوة العاقلة إلى الحكم بالسلب، وهو أن:

القديم لا يكون حادثاً.

وتنسب الحيوان إلى الإنسان، فتقضي بأن النسبة بينهما الإيجاب، وهو أن: الإنسان حيوان.

وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط، ولا تدرك بعضها، فتتوقف إلى الوسط. كما تدرك (العالم) و (الحادث) و (النسبة) بينهما. فلا تقضي:

بالسلب؛ كما قضت بين القديم والحادث.

ولا بالإيجاب: كما قضت في الحيوان والإنسان.

بل تتوقف إلى طلب وسط، وهو أن تعرف أنه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها، وأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

فإن قيل: فهذه التصديقات قسمتموها:

إلى ما يعرف بوسط.

وإلى ما يعرف معرفة أولية بغير وسط.

ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لا محالة؛ إذ لا يعلم أن العالم حادث من لم يعلم (الحادث) مفرداً و (العالم) مفرداً.

ولا يعلم (الحادث) إلا من علم (وجوداً مسبوقاً بعدم). ولا يعلم (الوجود المسبوق بعدم) من لا يعلم (العدم) و (الوجود) و (التقدم) و (التأخر) وأن (التقدم) هنا هو لـ (العدم) و (التأخر) لـ (الوجود).

فهذه المفردات لا بد من معرفتها.

وأما مدركها، فإن كان هذا الحس، فالحس لا يدرك إلا شخصاً واحداً، فينبغي أن لا يكون التصديق إلا في شخص واحد.

= ثلاثة أقسام: منها ما يدرك ولا يحفظ، ومنها ما يحفظ ولا يعقل، ومنها ما يدرك ويتصرف (انظر المرجع السابق: ص ٦٠ - ٦٣).

فإذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه، فلِمَ يحكم بأن كل شخص فكله أعظم من جزئه، وهو لم يشاهد بحسه إلا شخصاً معيناً[1]؟ فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الأشخاص، إلى المشاهدة.

وإن حكم على العموم بأن: كلّ كلٍ فهو أعظم من الجزء.

فمن أين له هذا الحكم، وحسه لم يدرك إلا شخصاً جزئيًّا؟

قلنا: الكليات معقولة، لا محسوسة.

والجزئيات محسوسة لا معقولة.

والأحكام الكلية للعقل على الكليات المعقولة.

وينكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس:

فإن الإنسان معقول.

وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلاً.

ونعني بكونه مدركاً من وجهين:

فإن الإنسان المحسوس فقط لا يتصور أن يحس، إلا مقروناً بلون مخصوص، وقدر مخصوص، ووضع مخصوص، وقرب أو بعد مخصوص.

وهذه الأمور عرضية مقارنة للإنسانية، ليست ذاتية فيها، فإنها لو تبدلت لكان الإنسان هو ذلك الإنسان.

فأما الإنسان المعقول، فهو إنسان فقط[2] يشترك فيه (الطويل) و (القصير) و (القريب) و (البعيد) و (الأسود) و (الأبيض) و (الأصغر) و (الأكبر) اشتراكاً واحداً.

فإذن عندك قوة يحضرها الإنسان مقترناً بأمور غريبة[3] عن الإنسانية، ولا يتصور أن تحضرها إلا مقرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمى تلك القوة حساً وخيالاً[3]، وعندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجرداً عن الأمور الغريبة؛ وإن فرضت أضدادها لم تؤثر فيه. وتسمى تلك (قوة عاقلة)[4].

---

(١) يعني: ليس له أن يستنبط حكماً كليًّا من حادثة جزئية.

(٢) يعني حدّه الذي يعرف به، وهو «الحيوان الناطق».

(٣) يعني بالأمور الغريبة عن الإنسانية الأمور العرضية الغير ذاتية المقارنة للإنسانية، كاللون والقدر والوضع... الخ.

(٤) يفصّل الغزالي مراتب الإدراك في التجريد، بدءاً بإدراك الحسّ وانتهاءاً بإدراك العقل، فيقول: «وأما مراتب =

فقد ظهر لك أن:

بين إدراك الحس للشخص المعين الذي تكتنفه أعراض غريبة لا تدخل في ماهيته.

وبين إدراك العقل بمجرد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه.

غاية التباعد.

والأحكام الكلية، على الماهية الكلية المجردة عن المواد والأعراض الغريبة.

فإن قيل: وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي، علم كلي؟ وكيف أعان الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس؟

قلنا: الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مُثُل المحسوسات وصورها، حتى يرى الإنسان شيئاً ويغمض عينيه، فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده[1]، على طبق

= الإدراكات في التجريد فاعلم أولاً أن المدرَك الذي يفتقر إلى تجريد لا يخلو في الوجود الخارجي عن لواحق غريبة وأعراض غاشية من قدر وكيف وأين ووضع. فإن الإنسان مثلاً له حقيقة وهو الحي الناطق، وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع، ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة لا خاصة ولا عامة ولا مع لواحق غريبة، فإن الإنسان لو كان عامّاً لما كان زيد الخاص إنساناً، ولو كان خاصّاً بأن يكون زيد هو الإنسان لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً؛ لأن الشيء إذا كان لذاته ما وجد لغيره.

فإذا فهمت هذا فاعلم أن مراتب المدركات مختلفة في التجريد عن هذه الغواشي واللواحق، وهو على أربع مراتب:

الأولى: إنما هي الحسّ فإنه يجرد نوعاً من التجريد، إذ لا تحلّ في الحاس تلك الصورة بل مثال منها، إلا أن ذلك المثال إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص وبُعْد مخصوص وبناله مع تلك الهيئة والوضع، فلو غاب عنه أو وقع له حجاب لا يدركه.

المرتبة الثانية: إدراك الخيال؛ وتجريده أتم قليلاً وأبلغ تحصيلاً، فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة بل يدرك مع الغيبوبة، إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشي من الكم والكيف وغير ذلك.

المرتبة الثالثة: إدراك الوهم؛ وتجريده أتم وأكمل مما سبق، فإنه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة. إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوة جزئية بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب عنه، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه.

المرتبة الرابعة: إدراك العقل؛ وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام، بل جناب إدراكه منزّه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسمية، ويدرك معنى كليّا لا يختلف بالأشخاص، فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها، وسواسية لديه القرب والبعد، بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت وينزع الحقائق منها ويجردها عمّا ليس منها؛ هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد، فإن كان منزهاً عن لواحق الأجسام مبرّأً عن صفاتها فقد كفي المؤونة فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلاً بل يدركه كما هو».

(انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٧٥، ٧٦).

(١) القوة الخيالية تحفظ مُثُل المحسوسات بعد غيابها. (انظر المرجع السابق: ص ٦٥).

المشاهدة، حتى كأنه ينظر إليه بالقوة الخيالية، غير قوة الحس.

وليست هذه القوة لكل الحيوانات، بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه، بغيبة المحسوس.

وإنما بقاء هذه الصورة بالقوة الحافظة[1] لما انطبع في الخيال؛ إذ ليس تحفظ الشيء ما يقبله، بالقوة التي تقبله؛ إذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه، والشمع يقبل ويحفظ. فالقبول بالرطوبة، والحفظ باليبوسة.

ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية، فالقوة الخيالية تطالعها، ولا تطالع المحسوسات الخارجية؛ فإذا طالعتها وجدت عندها مثلاً صورة شجرة، وحيوان، وحجر، فتجدها:

متفقة في الجسمية.

ومختلفة في الحيوانية.

فتميز ما فيه الاتفاق، وهو الجسمية، وتجعله كلِّيًا واحداً، فتعقل الجسم المطلق.

وتأخذ ما فيه الاختلاف، وهو الحيوانية، وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن.

ثم تعرف ما هو ذاتي، وما هو غريب؛ فتعلم أن الجسمية للحيوان ذاتي؛ إذ لو انعدم لانعدم ذاته. وأن البياض للحيوان ليس كذلك.

فيتميز عندها الذاتي من غير الذاتي، والأعمّ من الأخص. وتكون تلك مبادىء التصورات النوعية.

فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الإحساس، وليس محسوسة، ولا يتعجب من أن يحصل مع الإحساس، ما ليس بمحسوس؛ فإن هذا موجود للبهائم؛ إذ الفأرة تميز السنور وتدركه بالحس، وتعرف عداوته لها. والسخلة[2] تدرك موافقة أمها لها فتتبعها.

---

(١) يقول في معارج القدس (ص ٦٥): «وأما بيان القوة الحافظة فإنا نعلم أنّا إذا أدركنا المعاني الجزئية لا تغيب عنا بالكلية، فإنا نتذكرها ونستحضرها بأدنى تأمل، فعلمنا أن لهذه المعاني خازناً يحفظها، فتلك هي الحافظة ما دامت باقية فيها، فإذا غابت واستعادت فهي الذاكرة».

(٢) السخلة: ولد الشاة من المعز والضأن، ذكراً كان أو أنثى، والجمع سَخْلٌ وسِخَالٌ وسِخَلَةٌ. (اللسان: مادة سخل).

والعداوة، أو الموافقة، ليست بمحسوس، بل هي مدرَك قوةٍ عند الحيوان تسمى (الوهم) أو (المميز) وهي لـ (الحيوان) كـ (العقل) لـ (الإنسان)[1].

وللإنسان أيضاً ذلك (المميز) مع (العقل).

فإذن يحصل لـ (العقل) من الجزئيات الخيالية، مفردات كلية تناسب (الخيال) من وجه وتفارق من وجه.

وسنبين وجه مناسبته له ومفارقته له في كتاب (أحكام الوجود وأقسامه).

وحاصل الكلام: أن العلوم الأُوَل: بالمفردات تصوراً، وبما لها من النسب تصديقاً - تحدث في النفس من الله تعالى[2]، أو من ملك من ملائكته، عند حصول قوة العقل للنفس، وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال، ومطالعته لها.

والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة في العين.

ورؤية الجزئيات الخيالية، كتحديق البصر إلى الأجسام المتلونة.

وإشراق نور الملك على النفوس البشرية، يضاهي إشراق نور السراج على الأجسام المتلونة، أو إشراق نور الشمس عليها.

---

(١) يقول أبو حامد في بيان القوة الوهمية في الحيوان وما لهذه القوة من أحكام خاصة عند الإنسان: «وأما بيان القوة الوهمية فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك من الأشخاص الجزئية المحسوسة معان جزئية غير محسوسة، كما تدرك الشاة أن هذا الذئب عدوّها، والعداوة والمحبة غير محسوستين، وتحكم عليهما كما تحكم على المحسوس؛ فعلمنا أن هذه لقوة أخرى. وللقوة الوهمية في الإنسان أحكام خاصة، منها حَمْلُها النفس أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم في الخيال، مثل الجواهر العقلية التي تكون في حيّز ومكان، ومنها إثبات الخلاء محيطاً بالعالم، ومنها موافقة المبرهن على تسليم المقدمات ثم مخالفته في النتيجة. وقد قيل إن القوة الوهمية هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالأشياء الجزئية والصور الحسية وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية» (معارج القدس: ص ٦٥).

(٢) هذا هو لب نظرية الغزالي في المعرفة، حيث يرى أن العلوم الأولية التي تستند إليها باقي العلوم، والتي لا يمكن البرهنة عليها، مصدرها الله. وقد شكّ الغزالي في بادىء الأمر بالعقليات التي هي من الأوليات بعد شكه بالحسيات، ولم ينقذه من هذا الشك إلا النور الذي قذفه الله تعالى في صدره، حسب قوله. يقول أبو حامد في المنقذ من الضلال: «. . . فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة» (انظر: المنقذ من الضلال، ص ٢٩).

وحصول العلم بنسبة تلك المفردات، يضاهي حصول الإبصار بائتلاف ألوان الأجسام.

ولذلك شبَّه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس بـ «مِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ»[1].

وإن بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم، ولا هو منطبع في جسم كان قوله تعالى: ﴿زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: ٣٥] موافقة لحقيقته، في براءته عن الجهات كلها.

وإن لم يبين لك ذلك بطريق النظر، فيكون تأويل هذا التمثيل على وجه آخر[2].

والمقصود من هذا كله أن يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية تصوراً وتصديقاً؛ فإن معرفة ذلك من أهم الأمور.

وإياه قصدنا، وإن أوردناه في معرض إبطال السفسطة.

فهذا مدخل واحد من مداخل المتشككين، وأهل الحيرة، وقد كشفناه.

ومنها قولهم: إن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به؛ لأن من علم المقدمات على شرطكم، فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات، بل في المقدمات عين النتيجة؛ فإن من عرف:

أن الإنسان حيوان.

وأن الحيوان جسم.

فيكون قد عرف في جملة ذلك: أن الإنسان جسم.

فلا يكون العلم بكونه جسماً، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات.

قلنا: العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين.

وأما مثال الإنسان والحيوان، فلا نورده إلا للمثال المحض، وإنما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً، وليس هذا من هذا الجنس، بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده.

فقد يعلم الإنسان:

أن كل جسم مؤلف.

---

(١) نصّ الآية ٣٥ من سورة النور: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درّيّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾.

(٢) راجع تفسير الغزالي لآية النور في رسالته المسماة بـ «مشكاة الأنوار».

وأن كل مؤلف حادث.

وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم، وأن الجسم حادث.

فنسبة الحدوث إلى الجسم، غير نسبة الحدوث إلى المؤلف. وغير نسبة المؤلف إلى الجسم.

بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين، وإحضارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة[1].

فإن قال قائل: إذا عرفت أن كل اثنين زوج، فهذا الذي في يدي زوج أم لا؟ فإن قلت: لا أدري، فقد بطل دعواك بأن كل اثنين زوج، فإنه اثنان ولم تعرف أنه زوج.

وإن قلت: أعرفه. فما هو؟

قلنا: قد يجاب عن هذا بأن من قال: إن كل اثنين زوج.

فيعني به؛ أن كل اثنين، نعرفه اثنين، فهو زوج.

وما في يدك لم نعرف أنه اثنان.

---

(١) قال د. سليمان دنيا في حاشيته (معيار العلم، ص ٢٣٦، طبعة دار المعارف بمصر): «من المهم أن أسجل هنا أن المناطقة الأقدمين قد سبقوا المحدثين إلى الاعتراض على القياس، وأن الاعتراض الذي يوجهه المناطقة المحدثون ضد القياس ويصورونه بأنه استدلال دوري فاسد، هو اعتراض قديم فطن له المناطقة الأقدمون قبل المناطقة المحدثين. ولا يسعني إلا أن أسجل هنا أيضاً أن في جواب الغزالي عن هذا الاعتراض القديم الذي تشبث به المحدثون غموضاً؛ فإن دعواه أن العلم بالنتيجة التي هي مثلاً «الجسم حادث» علم جديد حادث، و «كل مؤلف حادث»، يتوقف قبولها على بيان الطريق الذي منه حصلنا على العلم بالكبرى القائلة «كل مؤلف حادث». فإن كنا قد عرفنا هذه المقدمة بطريق الاستقراء بأن استقرينا أنواع المؤلفات، ومن بينها الجسم، فعرفنا أن «كل مؤلف حادث» يكون العلم بالنتيجة القائلة «الجسم حادث» ليس جديداً؛ لأننا عرفناه سابقاً باعتباره جزئيًّا من جزئيات القضية الكلية القائلة «كل مؤلف حادث». نعم إنه قد يحدث أن نسهو عن الجزئيات التي استقريناها والتي انتهينا من تتبعها إلى القضية الكلية القائلة «كل مؤلف حادث» ونكتفي عن استمرار استحضارها في الذهن باستحضار الضابط العام الكلي الذي استخلصناه من تتبعها، وهو «كل مؤلف حادث». فالعودة عن طريق القياس القائل «الجسم مؤلف» و «كل مؤلف حادث» إلى معرفة أن «الجسم حادث» لا تزيد على أكثر من تذكير بمعلوم سابق. فإذا كنا قد عرفنا ونحن نستقري جزئيات «كل مؤلف حادث» كل ما يشمله الوصف العنواني الذي هو «التأليف»، و «الجسم» مما يشمله هذا الوصف العنواني، وعرفنا أيضاً أن الجسم ـ باعتباره مؤلفاً ـ حادث، قبل أن نعرف أن «كل مؤلف حادث» فالقياس إذن لم يفدنا علماً جديداً، وإنما قصاراه أنه ذكرنا بمعلوم سابق كنا قد سهونا عنه. وفرق كبير بين اكتساب علم جديد وبين تذكر علم قديم ذهل عنه. فإن كانت وظيفة القياس هي تحصيل الأمر الثاني الذي هو التذكير، منعنا أن يكون التذكير إفادة لعلم جديد. وإن كانت وظيفة القياس هي تحصيل الأول ـ الذي هو اكتساب علوم جديدة ـ منعنا ذلك ما دام طريق تحصيل الكبرى التي هي مثلاً «كل مؤلف حادث» هو الاستقراء. فإن كان طريق تحصيل الكبرى شيئاً غير الاستقراء، فليذكره الغزالي حتى نبحثه».

وهذا الجواب فاسد، بل كل اثنين فهو في نفسه زوج، سواء عرفناه أو لم نعرفه.

ولكن الجواب: أن نقول: إن كان ما في يدك اثنين، فهو زوج.

فإن قلت: فهل هو اثنان؟

فأقول: لا أدري. وهذا الجهل لا يضاد قولي: إن كل اثنين زوج، بل ضده أن أقول:

كل اثنين ليس بزوج.

أو: بعض الاثنين ليس بزوج.

فإذن ينبغي أن نتعرف أنه: هل هو اثنان؟

فإن عرفنا أنه اثنان، علمنا أنه زوج، وأخطرنا ذلك بالبال.

ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين[1]؛ فكم من شخص ينظر إلى بغلة منتفخة البطن، فيظن أنها حامل.

ولو قيل له: أما تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم.

ولو قيل له: أما تعلم أن البغل لا تحمل، لقال: نعم.

---

(١) قوله «ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين» ممكن في حال أن النتيجة أو بعض المقدمات غير واضحة عند الوهلة الأولى. ولكن المثال الذي ضربه هنا لا يصلح للاحتجاج به، لأن من تحضر المقدمتان في ذهنه، وهما «أن هذا الحيوان بغلة» و «أن البغال لا تحمل» فلا يتصور أن تغيب عنه النتيجة، وهي «أن هذا الحيوان لا يحمل» وذلك لوضوحها الشديد. والغزالي نفسه أشار في «الصنف السابع في الأقيسة المركبة والناقصة» إلى ذلك، فقال: «ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة، وتترتب بعضها على بعض، وتساق إلى نتيجة واحدة». وقال: «وربما تحوي المخاطبات كلمات لها نتائج، لكن تترك تلك النتائج، إما لظهورها وإما لأنها لا تقصد للاحتجاج» (ص١٧١)؛ ومن الواضح أن النتيجة في مثالنا ظاهرة. نعم قد يغفل عن النتيجة في حال كون كلا المقدمتين أو إحداهما غائبة عن ذهنه، فهو لن يفطن إلى النتيجة إذا غفل عن كون الحيوان الذي أمامه بغلاً، وهي المقدمة الأولى، أو غفل عن كون البغال لا تحمل، وهي المقدمة الثانية.

والمقصود من كل ما سبق أن التأليفات المختلفة في الأقيسة لا تشكل كبير تأثير ـ في حالات كثيرة ـ على العلم بالنتيجة إذا كانت المقدمات معلومة. وزيادة في تأييد هذا الرأي ننقل نصًّا للغزالي نفسه أورده في رسالته «القسطاس المستقيم» (ص ١٦، ١٧ ـ دار الكتب العلمية بيروت)، حيث قال: «. . . فإذا مرّ بين يديك مثلاً حيوان منتفخ البطن وهو بغل، فقال قائل: هذا حامل، فقلت له: ألم تعلم أن البغل عقيم لا يلد؟ فقال: نعم أعلم هذا بالتجربة. فقلت له: فهل تعلم أن هذا بغل؟ فنظر، فقال: نعم قد عرفت ذلك بالحس والإبصار. فقلت: فالآن هل تعرف أنه ليس بحامل؟. فلا يمكنه أن يشك فيه بعد معرفة الأصلين اللذين أحدهما تجريبي والآخر حسي، بل يكون العلم بأنه ليس بحامل علماً ضروريًّا متولداً من بين العلمين السابقين».

فلو قيل: فلم غفلت عن النتيجة، وظننت ضدها؟ فيقول: لأني كنت غافلاً عن تأليف المقدمتين، وإحضارهما جميعاً في الذهن، متوجهاً إلى طلب النتيجة.

فقد انكشف بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة، دخول الجزئيات تحت الكليات، فهي علم زائد عليها بالفعل(١).

ومنها قول بعض المتشككين: إنك لو طلبت بالتأمل علماً، فذلك العلم تعرفه، أم لا؟

فإن عرفته، فلم تطلبه؟

وإن لم تعرفه، فإن حصلته، فمن أين تعلم أنه مطلوبك؟ وهل أنت إلا كمن يطلب عبداً آبقاً لا يعرفه، فإن وجده لم يعرف أنه هو، أم لا؟

فنقول: العلم الذي نطلبه، نعرفه من وجه، ونجهله من وجه؛ إذ نعرفه بالتصور بالفعل، ونعرفه بالتصديق بالقوة، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل.

فإنا إذا طلبنا العلم بأن العالم حادث، فنعلم (الحدوث) و(العالم) بالتصور، وإنا قادرون على التصديق به، إن ظهر حد أوسط بين العالم والحدوث، كمقارنة الحوادث أو غيرها، فإنا نعلم أن المقارن للحوادث حادث.

فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث، علمنا بالفعل أنه حادث.

وإذا علمناه، عرفنا أنه مطلوبنا.

إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل، لما عرفنا أنه المطلوب.

ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه.

كالعبد الآبق؛ نعرفه بالتصور والتخيل من وجه، ونجهل مكانه. فإذا أدركه الحس في مكانه دفعة، علمنا أنه المطلوب.

ولو لم نكن نعرفه، لما عرفناه عند الظفر به.

فلو عرفناه من كل وجه، أي عرفنا مكانه، لما طلبناه(٢).

فهذا ما أردنا أن نورده من الشُّبَهِ المشككة المحيرة للسوفسطائية.

ولم يكن الغرض في إيراده مناظرتهم، بل الكشف عن هذه الدقائق؛ فإن طالب

---

(١) راجع الحاشية السابقة، والحاشية (١) من ص ٢٢٧.

(٢) لو عرفنا العبد الآبق بالتصور والتخيل من وجه، وعرفنا مكان وجوده من وجه آخر، لطلبناه بالتأكيد؛ ولكن الغزالي يريد أن يتوصل هنا إلى أننا لو عرفنا الشيء تصوراً وتصديقاً بالفعل، أي من كل وجه، لما طلبناه؛ لأن العلم الحاصل به يكون حينئذ مكتملاً، فلا داعي لأن نسعى إلى علم ما نعلمه.

اليقين بمسالك البراهين، ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع، وإلا فالسوفسطائي كيف يناظر، ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر!

ولا ينبغي أن يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة، مع وضوح المعقولات، فإن ذلك لا يتفق إلا على الندور لمصاب في عقله بآفة؛ فإنا نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم السوفسطائية، والناس غافلون عنهم.

فكل من يناظر في إيجاب التقليد وإبطال النظر، سوفسطائي في الزجر عن النظر، لا مستند لهم إلا أن العقول لا ثقة بها، والاختلافات فيها كثيرة، فسلوك طريق الأمن وهو التقليد، أولى.

فإذا قيل لهم: فهل قلدتم صدق نبيكم، وتميزون بينه وبين الكاذب؟ أم تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى؟

فإن كان كتقليدهم، فقد جوزتم كونكم مبطلين، وهذا كفر عندكم.

وإن لم تجوزوه، فتعرفونه بالضرورة أو بنظر العقل؟

فإن عرفتموه بالنظر، فقد أثبتم النظر.

وقد اختلف الناس في هذا النظر، وهو تصديق الأنبياء، كما اختلفوا في سائر النظريات.

وفي إثبات صدق الأنبياء بالمعجزات، من الأغوار والأغماض ما لا يكاد يخفى على النظار[١]، وبهذا الاعتقاد صاروا أخس رتبة من السوفسطائي؛ فإنهم متشبثون بإنكار النظر، ونافون ـ إذا أثبتوا النظر ـ معرفة صدق النبي.

وأما السوفسطائي فقد طرد قياسه في إنكار المعرفة الكلية.

ومن هذا الجنس باطنية الزمان[٢]، فإنهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظار

---

(١) للغزالي رأي في تفسير المعجزة يستند على خرق العادة، فيقول في المسألة الثامنة عشرة من مسائل التهافت عند الكلام على السببية ما نصه: «. . . وكذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعباناً يمكن بهذا الطريق، وهو أن المادة قابلة لكل شيء، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان دماً، ثم الدم يستحيل منيًّا، ثم المنيّ ينصبّ في الرحم فيتخلق حيواناً. وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل. فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي» (انظر التهافت: ص ٢٠٠، ٢٠١).

(٢) يسمي الغزالي في المنقذ من الضلال مذهب الباطنية: مذهب التعليم. يقول تحت عنوان «القول في مذهب التعليم وغائلته»: «. . . وكان قد نبغت نابغة التعليمية، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق. . .» (انظر: المنقذ من الضلال، ص ٤٨).

ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم.

وإذا قيل لهم: بماذا عرفتم عصمة إمامكم، وليس يمكن دعوى الضرورة فيه؟

دعوا فيه إلى أنواع من النظر يشترك استعمالها في الظنيات، ولا تعرض على اثنين إلا ويختلفان فيها، ولا يستدلون بكونه نظريًا واقعاً في محل الاختلاف على بطلانه، ويحكمون على سائر النظريات بالبطلان، لتطرق الخلاف فيها[1].

وهذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل، فيجري مجرى الجنون، ولكن لا يسمى جنوناً، والجنون فنون.

والذين ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم أخس من أن نشتغل بمناظرتهم فلنقتصر على ما ذكرناه، في بيان أسباب الحيرة. والله أعلم...

---

(١) انظر ردّ الغزالي على الباطنية في مسألة الإمام المعصوم، في المنقذ من الضلال (ص ٤٨ ـ ٥٥)، وفي رسالة القسطاس المستقيم (ص ٤٢ ـ ٤٧).

النظر الرابع

في لواحق القياس

وفيه فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين .

فصل

في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة

اعلم أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر[1] سماه الفقهاء (قياس العلة) وسماه المنطقيون (برهان اللم) أي ذكر ما يجاب به عن لِمَ .

وإن لم يكن علة، سماه الفقهاء (قياس الدلالة) والمنطقيون سموه (برهان الإن) أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر، من غير بيان علته، ومثال قياس العلة من المحسوسات، قولك:

هذه الخشبة محترقة ؛ لأنها أصابتها النار .

وهذا الإنسان شبعان ؛ لأنه آكل الآن .

وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج، فنقول:

هذا شبعان ؛ فإذن هو قريب العهد بالأكل .

وهذه المرأة ذات لبن ؛ فهي قريبة العهد بالولادة .

ومثاله من الفقه قولك: هذه عين نجسة ؛ فإذن لا تصح الصلاة معها .

وقياس الدلالة عكسه، وهو أن تقول: هذه عين لا تصح الصلاة معها ؛ فإذن هي نجسة .

---

(١) «قياس العلة» أو «برهان لِمَ» يسميه ابن رشد «البرهان المطلق»، يقول في تلخيص منطق أرسطو (ص ٤٨٨): «من شرط البرهان المطلق أن يكون الحد الأوسط فيه علة للطرف الأكبر». أما ابن سينا فيسمي برهان اللم وبرهان الإن معاً البرهان المطلق، حيث يقول في النجاة (ص ٦٦): «فصل في البرهان المطلق: هو برهان اللم وبرهان الإن. . .».

وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج، يدل على وجوده فقط، لا على علته؛ فإنا نستدل:

بحدوث العالم على وجود المحدث.

وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب.

ونجعل الكتابة حدًّا أوسط، والعلم حداً أكبر، ونقول:

كل من كتب منظوماً، فهو عالم بالكتابة.

وهذا قد كتب منظوماً، فهو عالم بالكتابة.

والكتابة ليست علة للعلم، بل العلم أولى بأن نقدر عليته.

وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة، جاز أن يستدل بإحدى النتيجتين على الأخرى، فيكون قياس دلالة.

ومثاله من الفقه قولنا:

إن الزنا لا يوجب المحرمية؛ فلا يوجب حرمة النكاح.

فإن تحريم النكاح، وحل النظر، متلازمان، وهما نتيجتان للوطء المقتضي لحرمة المصاهرة.

فإذا ثبت تلازمهما لعلة واحدة، دل وجود إحداهما على وجود الأخرى، فإن اختلف شرطهما، لم يمكن الاستدلال؛ لاحتمال افتراقهما في الشرط.

وكما انقسم قياس الدلالة إلى نوعين؛ فقياس العلة أيضاً ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة، ولا يكون علة لوجود الأكبر في نفسه، كقولنا:

كل إنسان حيوان.

وكل حيوان جسم.

فكل إنسان جسم.

فالإنسان إنما كان جسماً من قبل أنه حيوان.

والجسمية أولاً للحيوان، ثم يسببه للإنسان.

فإذن الحيوان علة لحمل الجسم على الإنسان، لا لوجود الجسمية؛ فإن الجسمية تتقدم بالذات في ترتيب الأنواع والأجناس على الحيوان[1].

---

(١) يقول ابن رشد: «البرهان الذي لِمَ ذلك الشيء يكون بالعلة القريبة له». (تلخيص منطق أرسطو: ص ٤٠٦).

واعلم أن ما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه، وكذا جنس الجنس، وكذا الفصول والحدود، واللوازم؛ إنما تكون من جهة الجنس، ويكون الجنس علة في حمله على النوع، لا في وجود ذات المحمول، أعني محمول النتيجة.

والقسم الثاني: ما يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق، لا كهذا المثال[1].

وقد لا يكون على الإطلاق، كالشيء الذي له علل متعددة؛ فإن آحاد العلل لا يمكن أن تجعل علة للحد الأكبر مطلقاً، بل هي علة في وقت مخصوص، ومحل مخصوص[2].

ومثاله في الفقه: أن العدوان علة للتأثيم على الإطلاق.

والزنا علة للرجم على الإطلاق.

والردة ليست علة للقتل على الإطلاق.

فإن القتل يجب على سبيل القصاص وغيره، ولكن تكون علة للقتل في حق شخص مخصوص. وذلك لا يخرجه عن كونه قياس العلة[3].

---

(١) المثال الذي ضربه ابن سينا على ما يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق، هو قولنا: «هذه الخشبة مثلاً أحالها شيء قوي الحرارة. وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق. فهذه الخشبة محترقة» (انظر النجاة: ص ٦٦).

(٢) قال ابن سينا (النجاة: ص ٦٦، ٦٧): «... وإما لا على الإطلاق، بل علة لوجوده للأصغر، مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً ما وله جنس أو فصل أو خاصة، فنحمل ذلك الحد علّيه أولاً ونحمل عليه ما وضع تحته، مثل قولك: كل شكل متساوي الساقين فهو مثلث، وكل مثلث فإن زواياه الثلاثة مساوية لقائمتين.

(٣) نشير في ختام هذا الفصل إلى ما أورده ابن سينا في النجاة (ص ٧٦) في (فصل في اختلاف برهان الإن واللم)، قال: «اختلاف برهان الإن واللم في علم واحد يمكن على وجهين، أحدهما: أن يكون أحد القياسين قد أعطى علة بعيدة وقد بقي بعدها اللم، فيكون إعطاء اللم لم يستكمل بعد؛ وقد يكون هذا في المطلوب الموجب كمن يضع العلة في أن فلاناً حُمَّ لأنه انسدّ مسامه لا أنه عفن خلطه، ويكون في السالب كمن يضع العلة في جواب من يسأله إن الحائط لم يتنفس أنه ليس بحيوان لا أنه ليس بذي رئة، وهو الجواب الصواب، فإن وجود الرئة علة معاكسة: تنفس وسلبها يسلب التنفس. والوجه الثاني: أن يكون أحد القياسين فيه علة دون الآخر، وذلك مثل قياس من يقول إن الكواكب الثابتة بعيدة جداً لأنها تلمع، وكل بعيد يلمع فهو بعيد جداً. ثم نقول إن المتحيرات قريبة، وكل قريب جداً فإنه لا يلمع، فالمتحيرات لا تلمع».

فصل

في بيان اليقين

البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره. ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان، فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً. وأعني بذلك أن الشيء لا يتغير، وإن غفل إنسان عنه؛ كقولنا: الكل أعظم من الجزء. والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وأمثالها.

فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً تكون يقينية.

والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا، مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا؛ فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه، والذهول عنه، لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً؛ فإن اقترن بـه تجوز الخطأ وإمكانه، فليس بيقيني.

فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان، فإن عرفته معرفة على حد قولنا، فقيل لك خلافه، حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة، وأجلهم في النظر والعقليات درجة، وأورث ذلك عندك احتمالاً، فليس اليقين تامًّا. بل لو نقل عن نبيّ صادق، نقيضه، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق[1].

فإن لم يقبل التأويل فَشُكَّ في نبوة من حكي عنه بخلاف[2] ما عقلت، إن كان ما عقلته يقينيًّا. فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تامًّا.

فإن قلت: ربما ظهر لي برهان صدقه، ثم سمعت منه ما يناقض برهاناً قام عندي.

---

(١) يعرف الغزالي العلم اليقيني في المنقذ من الضلال (ص ٢٦) فيقول: «... فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي يُكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكًّا وإنكاراً؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً؛ وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشكّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه؛ فأما الشك فيما علمته فلا. ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني».

(٢) كذا في الأصل، ولعلها «خلاف».

فأقول: وجود هذا يستحيل، كقول القائل: لو تناقضت الأخبار المتواترة فما السبيل فيها، كما لو تواتر وجود مكة، وعدمها؟ فهذا محال.

فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها، محال. فإن رأيتها متناقضة فاعلم أن أحدهما، أو كلاهما، لم يتحقق فيه الشروط المذكورة، فتفقّد مظان الغلط والمثارات السبع التي فصلناها[1].

وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون أولية، بل ربما تكون محمودة مشهورة، أو وهمية.

ولا ينبغي أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه.

وكما يظنّ فيما ليست أولية أنها أولية، فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية، فيشكك فيها[2]؛ ولا يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة، بمجاحدة الجلِيَّات حتى تأنس النفس بسماعها، فيشك في اليقيني.

كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات، فتذعن للتصديق به، وتظن أنه يقيني بكثرة سماعه، وهذا أعظم مثارات الغلط، ويعزّ في العقلاء من يحسن الاحتراز من الاغترار به.

فإن قلت: فمثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده، فتقل به المقدمات.

قلنا: ما يتساعد فيه الوهم والعقل، من الحسابيات، والهندسيات، والحسيات كثير، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات. وكذا المعقولات التي لا تحازيها[3] الوهميات.

فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه، إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات، و ايناسها بالعقليات المحضة[4].

---

(١) راجع فصل «في حصر مثارات الغلط» ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢) أشار ص ٢١٠ إلى أن من السوفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسية.

(٣) كذا في الأصل بالزاي، ولعلها «تحاذيها» بالذال المعجمة؛ قال في اللسان (مادة حذا): حاذى الشيءَ: وازاه.

(٤) مثال العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات، برهان الغزالي على وجود الله؛ وقد أقام هذا البرهان على أصلين: الأول أن كل حادث فلحدوثه سبب، والثاني أن العالم حادث فيلزم منه أن له سبباً. أما الأصل الأول فهو - كما يقرر - أوليّ ضروريّ في العقل، فيجب الإقرار به. أما الأصل الثاني، وهو أن العالم حادث، فهو ليس بأوليّ في العقل، ولكن يثبت ببرهان منظوم من أصلين آخرين، هو أنا نقول إذا قلنا إن العالم حادث أردنا بالعالم الآن، الأجسام والجواهر فقط، فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث =

وكلما كان النظر فيها أكثر، والجدّ في طلبها أتم، كانت المعارف فيها إلى حدّ اليقين التام أقرب

ثم من طالت ممارسته وحصلت له مَلَكة بتلك المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه، بمجرد ذكر ما عنده، إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم، وطول التأمل، حتى يصل إلى ما وصل إليه، إن كان: صحيح الحدس، ثاقب العقل، صافي الذهن.

وإن فارقه في الذكاء، أو في الحدس، أو تولّي الاعتبار الذي تولاه، لم يصل إلى ما وصل إليه، وعند ذلك يقابل ما يحكيه عن نفسه بالإنكار، ويشتغل بالتهجين والاستبعاد.

وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحاً، بل لا يبثّ إليه أسرار ما عنده؛ فإن ذلك أسلم لجانبه، وأقطع لشغب الجهال.

فما كل ما يُرى يقال؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار[1].

فصل

في أمهات المطالب

اعلم أن المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها، أربعة أقسام، بسبب انتساب كل واحد إلى الصيغة التي بها يسأل عنه.

الأول: مطلب (هل). وهذا السؤال، أعني صيغة (هل)، يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه[2]؛ كقولنا: هل الله موجود؟ وهل الخلاء موجود؟ أو نحو وجود صفة أو حال لشيء، كقولنا: هل الله مريد؟ وهل العالم حادث؟

فيسمى الأول: مطلب (هل مطلقاً)، والثاني مطلب (هل مقيداً).

= فهو حادث، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث. (انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩، ٢٠ ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨).

(١) وضع الغزالي رسالته المسماة بـ «المضنون به على غير أهله» وقال في خطبتها: «اعلم أن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها، ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها؛ وهذا علق نفيس مضنون به على غير أهله». لكن ابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» يتهم الغزالي بعدم الالتزام بهذا المبدأ، لأنه وضع بين أيدي العامة كتباً ومؤلفات فيها تأويلات لا يصحّ أن يطلع عليها إلا أهل البرهان من العلماء.

(٢) أو عدمه في نفسه؛ أي الوجود المطلق، أو العدم المطلق. (انظر: ابن سينا، النجاة، ص ٦٧).

والثاني: مطلب (ما) ويعرف به التصور، دون التصديق، وذلك:

إما بحسب الاسم، كقولك: ما الخلاء؟ وما عنقاء مغرب[1]؟ أي ما الذي تريد باسمه؟

وهذا يتقدم كل مطلب؛ فإن من لم يفهم معنى (العالم) و (الحدوث) لا يمكن أن يسأل: هل العالم موجود؟

ومن لم يتصور معنى **الدالّ** لا يمكنه أن يسأل عن وجوده.

وإما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات، كقولك: ما الإنسان؟ وما العُقار[2]؟

وأنت تطلب به حدّه، إذا عرفت أن المراد باسم (العُقار) هو الخمر.

وهذا يتأخر عن مطلب (هل) فإن من لا يعتقد للخمر وجوداً، لا يسأل عن حده.

والثالث: مطلب (لِمَ) وهو طلب العلة لجواب (هل) كقولك: لم كان العالم حادثا؟

وهو إما طلب علة التصديق كقولك: لمَ قلتَ إن الله موجود؟

فإنه لا يطلب العلة في وجوده، بل العلة في وقوع التصديق بوجوده، وهو برهان (الإن) بلغة المنطقيين، وقياس (الدلالة) بلغة المتكلمين.

وإما طلب علة الوجود[3]، كقولك: لمَ حدث العالم؟ فنقول: لإرادة مُحْدِثه.

والرابع: مطلب (أي) وهو الذي يطلب به تميز الشيء عما عداه[4].

فهذه أمهات المطالب والأسئلة.

فأما مطلب (أين) و (متى) و (كيف) فليست من الأمهات؛ فإنها داخلة بالقوة تحت مطلب (هل المقيد)[5] إن وقع التفطن له بالسؤال بصيغة (هل) وإن لم يقع كانت مطالب خارجة عما عددناها.

---

(١) في اللسان (مادة عنق): العنقاء: طائر ضخم ليس بالعُقاب، وقيل: العنقاء المُغْرِب كلمة لا أصل لها، يقال: إنها طائر عظيم لا ترى إلا في الدهور ثم كثر ذلك حتى سموا الداهية عنقاء مغرباً ومغربة... وقال الزجاج: العنقاء المغرب طائر لم يره أحد.

(٢) قوله «ما الإنسان؟ وما العقار؟» أي: ما حقيقة الإنسان الموجودة، وما حقيقة العقار الموجودة.

(٣) قوله «علة الوجود» أي الوجود في نفسه بصرف النظر عن التصور والاعتبار. (النجاة: ص ٦٨، حاشية ١).

(٤) قال في النجاة (ص ٦٨): «وأما مطلب الأي فهو داخل بالقوة في الهل المقيد، وإنما يطلب التمييز إما بالصفات الذاتية وإما بالخواص».

(٥) جعل ابن سينا مطلب «الأي» أيضاً داخلاً بالقوة تحت مطلب «هل المقيد». (راجع الحاشية السابقة).

فصل

في بيان معنى الذاتي والأولي

أما الذاتي فيطلق على وجهين:

أحدهما: أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع، مقوماً له، داخلاً في حقيقته، كقولنا: الإنسان حيوان.

فيقال: الحيوان ذاتي للإنسان. أي هو مقوِّم له كما سبق بيانه.

وإما أن يكون الموضوع مأخوذاً في حد المحمول، كقولنا: بعض الحيوان إنسان.

فإن المحمول هو الإنسان ههنا، لا الحيوان.

والإنسان لا يؤخذ في حد الحيوان، بل الحيوان يؤخذ في حد الإنسان.

فكل شيئين لا يؤخذ أحدهما، في حد الآخر، فليس أحدهما ذاتيًّا للآخر.

وقد يمثل بـ(الفطوسة في الأنف) فإنه ذاتي للأنف، بالمعنى الأخير، إذ لا يمكن تحديد الفطوسة إلا بذكر (الأنف) في حده.

وأما الأوليّ: فإنه يقال أيضاً على وجهين:

أحدهما: ما هو أولي في العقل، أي لا يحتاج في معرفته إلى وسط، كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد.

والثاني: أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول، أو سلبه، على معنى آخر أعم من الموضوع، فإذا قلنا:

الإنسان يمرض ولا يصح.

لم يكن أوليًّا له بهذا المعنى؛ إذ يقال على ما هو أعم منه، وهو الحيوان.

نعم هو للحيوان أولي، لأنه لا يقال على ما هو أعم منه، وهو الجسم.

وكذلك قبول الانتقال للحيوان، ليس بأولي؛ إذ يقال على ما هو أعم منه، وهو الجسم؛ فإنه لو ارتفع الحيوان، بقي قبول الانتقال، ولو ارتفع الجسم لم يبق.

فصل

في ما يلتئم به أمر البراهين

وهي ثلاثة:

مبادىء ومواضعات ومسائل

فالموضوعات: نعني بها ما يبرهَن فيها.

والمسائل: ما يبرهَن عليها.

والمبادىء: ما يبرهَن بها.

والمراد بـ (المبادىء) المقدمات، وقد ذكرناها.

وأما الموضوعات: فهي الأمور التي توضع في العلوم، وتطلب أعراضها الذاتية، أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين.

ولكل علم موضوع:

فموضوع الهندسة: المقدار.

وموضوع الحساب: العدد.

وموضوع العلم الملقب بالطبيعي: جسم العالم من جهة ما يتحرك ويسكن[١].

وموضوع النحو: لغة العرب، من جهة ما يختلف إعرابها.

وموضوع الفقه: أفعال المكلفين، من جهة: ما يُنهى عنها[٢]، أو يؤمر بها[٣]، أو يباح[٤]، أو يندب[٥]، أو يكره[٦].

وموضوع أصول الفقه: أحكام الشرع، أعني: الوجوب، والحظر، والإباحة، من جهة ما تدرك به من أدلتها.

وموضوع المنطق: تمييز المعقولات وتلخيص المعاني.

---

(١) قال ابن سينا: «وللعلم الطبيعي موضوع فيه ينظر وفي لواحقه، وموضوعه الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات» (النجاة: ١٩٨).

(٢) وهي المحظورات والمحظور هو ما تعلق العقاب بفعله، كالزنا واللواط والغصب والسرقة وغير ذلك من المعاصي (انظر: أبو إسحاق الشيرازي الفيروزابادي الشافعي، اللمع في أصول الفقه، ص ٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥).

(٣) وهي الواجبات. والواجب هو ما تعلق العقاب بتركه، كالصلوات الخمس والزكوات وردّ الودائع والمغصوب وغير ذلك (المرجع السابق: ص ٦).

(٤) المباح: ما لا ثواب بفعله ولا عقاب في تركه، كأكل الطيب ولبس الناعم والنوم والمشي وغير ذلك (نفس المرجع السابق).

(٥) المندوب: ما يتعلق الثواب بفعله ولا يتعلق العقاب بتركه، كصلوات النفل وصدقات التطوع وغير ذلك من القرب المستحبة (نفس المرجع السابق).

(٦) المكروه: ما تركه أفضل من فعله، كالصلاة مع الالتفات والصلاة في أعطان الإبل واشتمال الصماء وغير ذلك مما نهي عنه على وجه التنزيه (نفس المرجع السابق).

وأما المسائل: فهي القضايا الخاصة بكل علم، التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها:

إما النفي وإما الإثبات

كقولنا في الحساب: هذا العدد إما زوج وإما فرد.

وفي الهندسة: هذا المقدار مساو أو مباين.

وفي الفقه: هذا الفعل حلال، أو حرام، أو واجب.

وفي العلم الإلهي: هذا الموجود قديم، أو حادث. وهذا الموجود له سبب أو ليس له سبب.

والمقصود أن محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر، فلا يجوز أن يكون ذاتيًا للموضوع بالمعنى الأول؛ لأنه إذا كان كذلك، كان معلوماً قبل العلم بالموضوع؛ فإن الحيوان الذين هو ذاتي للإنسان بمعنى أنه وجد في حده، لا يجوز أن يكون مطلوباً؛ فإن من عرف الإنسان، فقد عرف كونه حيواناً قبله لا محالة؛ فإن أجزاء الحد يتقدم العلم بها، على العلم بالمحدود.

ولكن الذاتي بالمعنى الثاني[1]، هو المطلوب.

وأما كل محمول ليس بالمعنى الثاني، ولا بالمعنى الأول؛ فإنه يسمى غريباً، كقولنا في الهندسة، عند النظر في الخطوط: هذا الخط حسن، أو قبيح.

لأن الحسن والقبح لا يؤخذ في حد الخط، ولا الخط في حده، بل الذاتي لذاته مستقيم، أو منحنٍ، وأمثاله.

وكذا قولنا في الطب: هذا الجرح مستدير، أو مربع.

فإنه محمول غريب للجرح؛ إذ لا يؤخذ واحد منهما في حد الآخر، وإنما هو ذاتي للأشكال.

وقد يكون المحمول ذاتيًا للموضوع، بالمعنى الثاني، ولكن يكون غريباً بالإضافة إلى العلم الذي يستعمل فيه، كقولنا في الفقه: هذه الحركة سريعة، أو بطيئة.

فإن السرعة والبطء ذاتي للحركة، ولكن إنما يطلب في العلم الطبيعي.

والمطلوب في الفقه ذاتي آخر، وهو كونه واجباً، أو محظوراً، أو مباحاً.

وإذا قلنا في العلم الطبيعي: هذا الفعل حلال، أو حرام. كان غريباً من العلم.

---

(١) راجع تعريف الذاتي بالمعنى الثاني ص ٢٣٩.

فإن قيل: فهل يجوز أن يكون المحمول في المقدمتين ذاتيًّا بالمعنى الأول؟

قلنا: لا؛ لأنه إن كان كذلك تكون النتيجة معلومة؛ فإذا قلنا:

الإنسان حيوان.

والحيوان جسم.

فالإنسان جسم.

كان العلم بالنتيجة غير مطلوب؛ فإن من عرف الإنسان فقد عرف جميع أجزاء حده، وهو (الجسم) و(الحيوان).

نعم لا يبعد أن لا يكون كل حد ذاتيًّا بالمعنى الثاني، بل إن كان أحدهما ذاتيًّا بالمعنى الثاني كفى، سواء كان هي الصغرى، أو الكبرى.

فإن قيل: فَلِم قلتم: إن الذاتي بالمعنى الأول لا يكون مطلوباً؛ ونحن نطلب العلم بأن النفس جوهر، أم لا؟ والجوهرية للنفس ذاتية؛ إذ من عرف النفس فيعرف كونه جوهراً؛ إن كان جوهراً.

قلنا: من عرف النفس لم يتصور منه طلب كونه جوهراً؛ إذ معرفة جوهريته سابقة على المعرفة به. لكنا إذا طلبنا أن النفس جوهر أم لا، لم نكن عرفنا من النفس إلا أمراً عارضاً له، وهو المحرك، والمدرك؛ ويكون ذلك مثل الأبيض للثلج.

والمطلوب جنس المعروض له، وهو غير مقوم لماهية العارض، أعني الجوهرية ليس مقوماً للمدرك والمحرك تقويم الذاتيات.

وكذلك كلّ ما حصل عندنا خياله، أو اسمه لا حقيقته، أمكن أن نطلب جنس ذلك الذي حصل لنا اسمه أو خياله.

فأما على غير هذا الوجه فلا يمكن.

فصل

في حل شبهة في القياس الدوري

فإن قال قائل: فلم قضيتم ببطلان البرهان الدوري؟

ومعلوم أنه إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات على ما أجرى الله سنته بارتباط البعض منها بالبعض، ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول؛ إذ يقال:

لم كان السحاب؟

فيقال: لأنه كان بخاراً فكثف وانعقد.

فقيل: لم كان البخار؟

فيقال: لأن الأرض كانت ندية، فأثر الحر فيها، فتبخرت أجزاء الرطوبة، وتصعدت.

فقيل: ولم كان الأرض ندية؟

فقيل: لأنه كان مطر.

فقيل: ولم كان المطر؟

فقيل: لأنه كان سحاب.

فرجع بالدور إلى السحاب؛ فكأنه قيل: لم كان السحاب؟ فقلت لأنه كان السحاب.

والدوري باطل، سواء كان الحد المتكرر تخلله واسطة أو وسائط، أو لم يتخلل.

فنقول: ليس هذا هو الدوري الباطل؛ إنما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه، بأن يقال:

لم كان هذا السحاب؟

فيعلل بما يرجع بالآخرة إلى التعليل بهذا السحاب بعينه.

فأما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر، فالعلة غير المعلول بالعدد، إلا أنه مساو له في النوع. ولا يبعد أن يكون سحاب بعينه علة لسحاب آخر، بواسطة ترطيب الأرض، ثم تصعُّد البخار، ثم انعقاده سحاباً آخر.

فصل
في ما يقوم فيه البرهان الحقيقي

اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي، الذي يستحيل تغييره[1]، كعلمك: بأن العالم حادث. وأن له صانعاً[2]. وأمثال ذلك، مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد؛ إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم بالقدم، أو

---

(١) يقول ابن رشد: «البرهان... هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع» (تلخيص منطق أرسطو: ص ٣٧٣). ويقول (ص٣٩٧): «البراهين المحققة إنما تكون من المبادىء المتقدمة بالطبع». ويقول ابن سينا: «البرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني» (النجاة: ص ٦٦).

(٢) راجع الحاشية (٤) ص ٢٣٦. وانظر أيضاً برهان الغزالي على وجود الله بالتفصيل في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد ص١٩ ـ ٢٦.

على الصانع بالنفي.

فأما الأشياء المتغيرة التي ليس فيها يقين دائم، فهي جميع الجزئيات التي في العالم الأرضي، وأقربها إلى الثبات الجبال.

وإذا قلت: هذا الجبل ارتفاعه كذا.

وكل جبل ارتفاعه كذا، فهو كذا.

فأنتج: هذا ارتفاعه كذا.

لم يكن الحاصل علماً أبديًا، لأن المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائماً؛ إذ ارتفاع الجبل يتصور تغيره.

وكذا عمق البحار، ومواضع الجزائر، فهذه أمور لا تبقى؛ فكيف علمك بكون: زيد في الدار، وأمثال ذلك مما يتعلق بالأحوال الإنسانية العارضة؟ لا كقولنا:

الإنسان حيوان.

والحيوان جسم.

والإنسان لا يكون في مكانين في حالة واحدة.

وأمثال ذلك؛ فإن هذه يقينيات دائمة أبدية، لا يتطرق إليها التغير؛ حتى قال بعض المتكلمين:

العلم من جنس الجهل.

وأراد به هذا الجنس من العلم؛ فإنك إذا علمت بالتواتر مثلاً:

أن زيداً في الدار.

فلو فرض دوام هذا الاعتقاد في نفسك، وخرج زيد، لكان هذا الاعتقاد بعينه قد صار جهلاً.

وهذا الجنس لا يتصور في اليقينيات الدائمة.

فإن قيل: هل يتصور إقامة البرهان، على ما يكون وقوعه أكثريًا، أو اتفاقيًا؟

قلنا: أما الأكثري من الحدود الكبرى، فلها لا محالة علل أكثرية.

فتلك العلل إذا جعلت حدوداً وسطى، أفادت علماً، وظنًا غالباً:

أما العلم فبكونه أكثريًا غالباً؛ فإذا عرفنا من مجاري سنة الله تعالى أن اللحية إنما تخرج لاستحصاف البشرة[1]، ومتانة النجار[2]. فإن عرفنا ـ بكبر السن ـ استحصاف

---

(١) في اللسان (مادة حصف): استحصف الشيءُ: استحكم.

(٢) يريد بالنجار هنا: الطبع والأصل، أو الشكل والهيئة. قال في لسان العرب (مادة نجر): النَّجْر والنِّجار والنُّجار: الأصل والحسب... والنُّجر: الطبع والأصل. ابن الأعرابي: النجر شكل الإنسان وهيئته.

البشرة، ومتانة النجار، حكمنا بخروج اللحية، أي حكمنا بأن الغالب الخروج، وأن جهة الخروج غالبة على الجهة الأخرى. وهذا يقيني، فإن ما يقع غالباً، فلمرجح لا محالة، ولكن بشرط خفي لا يطلع عليه، ويكون فوات ذلك الشرط نادراً؛ ولذلك نحكم حكماً يقينيًا بأن من تزوج امرأة شابة ووطئها، فالغالب أن يكون له ولد، ولكن وجود الولد بعينه مظنون؛ وكون الوجود غالباً على الجملة مقطوع به.

ولذلك نحكم في الفقهيات الظنية، بأن العلم عند ظهور الظن، واجب قطعاً، فيكون العمل مظنوناً، ووجود الحكم مظنوناً، ولكن وجود العمل قطعي؛ إذ علم بدليل قطعي إقامة الشرع غالب الظن مقام اليقين، في حق وجوب العمل؛ فكون الحكم مظنوناً لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به.

وأما الأمور الاتفاقية، كعثور الإنسان في مشيه على كنز، فما لا يمكن أن يحصل به ظن ولا علم؛ إذ لو أمكن تحصل ظن وجوده، لصار غالباً أكثريًا، وخرج عن كونه اتفاقيًا فقط.

نعم يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقيًا فقط.

وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلي الدائم الضروري.

فإن لم تساعدهم على هذا الاصطلاح، أمكنك أن تسمي جميع العلوم الحقيقية برهانية، إذا جمعت المقدمات الشروط التي مضت.

وإن ساعدتهم على هذا، فالبرهاني من العلوم: العلم بالله، وصفاته[1]؛ وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير، كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد. فإن هذا صادق في الأزل والأبد.

والعلم بهيئة السموات، والكواكب، وأبعادها، ومقاديرها، وكيفية مسيرها، يكون برهانيًا، عند من رأى أنها أزلية لا تتغير.

ولا تكون برهانية عند أهل الحق الذين يرون أن السموات كالأرضيات في جواز تطرق التغير إليها.

---

(١) يقول أبو حامد: «ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما. أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبنى على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع. (الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٣٢).

وأما ما يختلف بالبقاع والأقطار، كالعلوم اللغوية، والسياسية؛ إذ يختلف بالأعصار والملل. وكالأوضاع الفقهية والشرعية، من تفصيل الحلال والحرام.

فلا يخفى أنها لا تكون من البرهانيات، على هذا الاصطلاح.

والفلاسفة يزعمون أن السعادة الأخروية لا معنى لها إلا بلوغ النفس كمالها الذي يمكن أن يكون لها. وأن كمالها في العلوم لا في الشهوات[1].

ولما كانت النفس باقية أبداً، كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبداً، كالعلم بالله، وصفاته، وملائكته، وترتيب الموجودات، وتسلسل الأسباب والمسببات.

فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة، فإن طلبت لم تطلب لذاتها، بل للتوصل بها إلى غيرها.

وهذا محل لا ينكشف إلا بنظر طويل، لا يحتمل هذا الكتاب استقصاؤه، بل محل بيانه العلوم المفصلة.

---

(١) قوله: «والفلاسفة يزعمون... الخ» ينطبق على رأي ابن سينا في معاد النفس الإنسانية؛ يقول ابن سينا: «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليًا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل، مبتدأ من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق الأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره. وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أتم وأفضل منها، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة وسائر ما يتفاوت به لذائذ المدركات» (انظر: النجاة ص ٢٩٣).

من هذا القول، ومن قول الغزالي «والفلاسفة يزعمون... الخ» يتبين أن الغزالي لا يوافق الفلاسفة على رأيهم هذا. ولكن هذا النص الذي أوردناه هنا لابن سينا، نراه كما هو بألفاظه في كتاب الغزالي معارج القدس في مدارج معرفة النفس (ص ١٤٩)، ليس على سبيل الحكاية، بل ضمن فصل يشرح الغزالي فيه رأيه في بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة. وليس هذا النص الذي نقلناه هنا هو الوحيد الذي نجده في كتاب معارج القدس، بل هناك نصوص أخرى من النجاة لابن سينا منقولة بحرفيتها في كتاب المعارج، وهي بمجملها تدل على رأي ابن سينا وليس على رأي الغزالي في المواضيع التي عالجها. مما يدفعنا إلى الشك في نسبة جزء كبير من كتاب المعارج المطبوع الموجود في الأسواق إلى الغزالي.

فصل

في أقسام العلة

العلة تطلق على أربعة معان:

الأول: ما منه بذاته الحركة[1]، وهو السبب في وجود الشيء: كالنجار للكرسي، والأب للصبي.

الثاني: المادة[2]، وما لا بد من وجوده لوجود الشيء: مثل الخشب للكرسي، ودم الطمث والنطفة للصبي.

والثالث: الصورة، وهي تمام كل شيء، وقد تسمى علة صورية: كصورة السرير من السرير، وصورة البيت للبيت.

الرابع: الغاية الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخراً[3]:

كالسكن للبيت، والصلوح للجلوس من السرير[4].

واعلم أن كل واحد من هذه يقع حدوداً وسطى في البراهين؛ إذ يمكن أن يذكر كل واحد في جواب (لِمَ).

أما مبدأ الحركة فمثاله من المعقولات أن يقال: لِم حارب الأمير فلانًا؟

فيقال: لأنه نهب ولايته. فالنهب مبدأ الحركة.

---

(١) وتسمى العلة الفاعلة أو الفاعلية.

(٢) وتسمى العلة المادية.

(٣) وتسمى العلة الغائية. وقوله «الغاية الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخراً» يوضحه ابن سينا في النجاة (ص ٢١٢) يقول: «والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول وتتقدم سائر العلل في الشيئية. ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الأعيان، فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشيئية. والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في أنها علل، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر، وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية، وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية وليست هي لأجل شيء آخر، وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير العلل عللاً بالفعل؛ ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية فإن الطبيب يفعل لأجل البرء وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس وهي المحركة لإرادته إلى العمل، وإذا كان الفاعل أعلى من الإرادة كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الإرادة التي تحدث عن تحريك الغاية».

(٤) كذا في الأصل، ولعلها «والصلوح للجلوس من الكرسي» أو «والصلوح للنوم من السرير».

ويقال: لم قتل فلانٍ فلاناً؟ فيقال: لأنه أكرهه السلطان عليه[1].
ومثاله من الفقه أن يقال:
لِمَ قُتل هذا الشخص؟ فيقال: لأنه زنى، أو ارتد.
فيكون الزنا مبدأ هذا الأمر، وهو الذي تسميه الفقهاء في الأكثر سبباً.
وأما المادة؛ فمثالها من المعقول أن يقال: لم يموت الإنسان؟
فنقول: لأنه مركب من أمور متنافرة؛ من الحرارة، والرطوبة، والبرودة، واليبوسة، المتنازعة المتنافرة.
ومثاله من الفقه أن يقال: لم انفسخ القِراض[2]، والوكالة، بالموت والإغماء؟
فنقول: لأنه عقد ضعيف جائز، لا لزوم له.
وهذه علة مادية؛ إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الإنسان، عند جريان سبب هو مبدأ الأمر في الموت والفسخ جميعاً.
وأما الصورة ففيها قوام الشيء؛ إذ السرير سرير بصورته لا بخشبه، والإنسان إنسان بصورته، لا بجسمه.
والأشياء تختلف هيئاتُها بالصور، لا بالمواد، فلا يخفى كون القوام بها؛ فإنه إذا قيل: لم صارت هذه النطفة إنساناً؟ وهذا الخشب سريراً؟
فيقال: بحصول صورة الإنسانية، وحصول صورة السريرية.
وأما الغاية التي لأجلها الشيء، فمثالها من المعقول أن يقال: لم عرضت الأضراس؟
فيقال: لأنها يراد بها الطحن.
ولم قاتلوا الطبقة الفلانية؟ فيقال: ليسترقوهم.
وفي الفقه يقال: لم قتل الزاني، والمرتد والقاتل؟ فيقال: للزجر عن الفواحش.
وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ما له علة[3]، وكذا في الأحكام الفقهية.

---

(١) فإكراه السلطان هنا هو مبدأ الحركة، أي العلة الفاعلة أو المسببة للقتل.

(٢) في اللسان: القِراض في كلام أهل الحجاز المضاربة... وقد قارضت فلاناً قراضاً أي دفعت إليه مالاً ليتجر فيه، ويكون الربح بينكما على ما تشترطان والوضيعة على المال.

(٣) قوله «وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ما له علة» يوهم بدوام اجتماع العلل الأربع؛ ولكن يقول ابن سينا في النجاة (ص ٨٤): «وقد يجتمع في الشيء علل فوق واحدة، وحتى الأربعة كلها، وقد يكون لبعض الأشياء بعض العلل دون بعض، فلذلك لا يدخل في حدود التعليميات ولا براهينها علة مادية».

والفقهاء ربما سموا المادة (محلًّا). والفاعل الذي هو كالنّجار، والأب، (أهلًا)[1]. والغاية (حكماً).

فإذا فرض النكاح؛ فالزوج أهل. والبُضْع[2] محل. والحل غاية[3].

وصيغة العقد كأنها الصورة.

وما لم تجتمع هذه الأمور لا يتم للنكاح وجود؛ ولذلك قيل: النكاح الذي لا يفيد الحل لا وجود له. وكذا البيع الذي لا يفيد الملك.

فإن وجود الغاية لا بد منه. وكونها معقولاً باعثاً، شرط قبل الوجود، وكونها موجودة بالفعل، واجب بعد الوجود[4].

ومهما قدر الفاعل والمادة موجوداً، لم يلزم وجود الشيء في كل حال؛ كالنجار والخشب. والأب والنطفة. والبائع والمبيع.

ومهما وجدت الصورة، لزم وجود الشيء؛ كصورة السرير، وصورة الإنسانية.

ومهما وجدت الغاية بالفعل، لزم وجود الشيء؛ كالحل في النكاح، والصلوح للاكتنان والجلوس في البيت.

والشيء بهذه الجهات الأربع يختلف في هذا المعنى.

ثم كل واحدة من هذه العلل:

إما بعيدة: كإسلام المرأة للزوج عند ملك الزوج نصف الصداق؛ فإنه علة الصداق.

والصداق هو العلة القريبة للتسليم.

وإما **بالقوة**: كالإسكار للخمر، قبل الشراب.

وإما **بالفعل**: كما في حال الشراب.

وإما **خاصة**: كالزنا للرجم.

وإما **عامة**: كالجناية للرجم، أو العقوبة.

وإما **بالذات**: وهو المسمى علة عند الفقهاء، كالزنا للرجم.

---

(١) ويسمونه على الأكثر «سبباً».

(٢) البضع هنا هو الفرج، جاء في اللسان (مادة بضع): قال الأزهري: واختلف الناس في البضع فقال قوم: هو الفرج، وقال قوم: هو الجماع، وقد قيل: هو عقد النكاح. انتهى.

(٣) أي حكم.

(٤) راجع الحاشية (٣) من صفحة ٢٤٧.

وإما بالعرض:كالإحصان له، وهو الذي يسمى شرطاً، فإن الرجم لا يجب إلا بالإحصان، وهي خصال ولكن تعمل عمل العلة عنده؛ كما لو أرسلت الدعامة من تحت السقف فنزل، فيقال: نزوله بعلة الثقل، ولكن عند إشالة الدعامة؛ فإن للهويِّ شرطاً، وهو فراغ جهة الأسفل عن جسم صلب لا ليخرق.

وأمثلة هذا في المعقولات كثيرة؛ فلذلك اقتصرنا على الأمثلة الفقهية.

والمقصود أن المعلل في الفقه والمعقول، إذا توجهت المطالبة عليه بالعلة، ينبغي أن يذكر العلة الخاصة القريبة، التي بالفعل، حتى بقطع المطالبة بـ (لِمَ) وإلا فيكون الطلب قائماً.

كتاب الحدود

والنظر في هذا الكتاب يحصره فنان:
الأول: فيما يجري من الحدود مجرى القوانين الكلية
والثاني: في الحدود المفصلة.

الفن الأول

في قوانين الحدود

وفيه فصول

الأول

في بيان الحاجة إلى الحد

وقد قدمنا أن العلم قسمان:

أحدهما: علم بذوات الأشياء ويسمى تصوراً.

والثاني: علم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض، بسلب أو إيجاب ويسمى تصديقاً.

وأن الوصول إلى التصديق بالحجة، والوصول إلى التصوير التام بالحد.

فإن الأشياء الموجودة تنقسم:

إلى أعيان شخصية، كزيد، ومكة، وهذه الشجرة.

وإلى أمور كلية، كالإنسان، والبلد، والشجر، والبُرّ، والخمر.

وقد عرفت الفرق بين الكلي والجزئي.

وغرضنا في الكليات؛ إذ هي المستعمل في البراهين.

والكلي تارة يفهم فهماً جُمْلِيًّا كالمفهوم من مجرد اسم الجملة، وسائر الأسماء والألقاب، للأنواع والأجناس.

وقد يفهم فهماً ملخصاً مفصلاً محيطاً بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متميزاً عن غيره في الذهن تميزاً تامًّا ينعكس على الاسم، وينعكس عليه الاسم، كما يفهم من قولنا:

(شراب مسكر معتصر من العنب).

و (حيوان ناطق مائت).

و (جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة متغذّ).

فإن هذه الحدود يفهم بها:

الخمر والإنسان والحيوان

فهماً أشد تلخيصاً، وتفصيلاً، وتحقيقاً، وتمييزاً، مما يفهم من مجرد أساميها.

وما يُفَهِّمُ الشيءَ هذا الضرب من التفهيم يسمى (حدًّا) كما أن ما يفهِّم الضرب الأول من التفهيم يسمى (اسماً) و (لقباً).

والفهم الحاصل من التحديد، يسمى علماً ملخصاً مفصلاً.

والعلم الحاصل بمجرد الاسم يسمى علماً جمليًّا.

وقد يفهم الشيء مما يتميز به عن غيره، بحيث ينعكس على اسمه، وينعكس الاسم عليه، ويتميز بالصفات الذاتية المقومة، التي هي الأجناس والأنواع، والفصول، بل بالعوارض والخواص، فيسمى ذلك (رسماً)[1].

كقولنا في تمييز الإنسان عن غيره: إنه الحيوان الماشي برجلين، العريض الأظفار، الضحاك.

فإن هذا يميزه عن غيره[2]، كالحد.

وكقولك في الخمر: إنه المائع المستحيل في الدن، الذي يقذف بالزبد... إلى غير ذلك من العوارض التي إذا جمعت لم توجد إلا للخمر.

وهذا إذا كان أعم من الشيء المحدود، بأن يترك بعض الاحترازات، سمي (رسماً ناقصاً)[3].

كما أن الحد إذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية، سمي (حدًّا ناقصاً).

ورب شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته، أو لا يلفي لها عبارة، فيعدل إلى الاحترازات العرضية، بدلاً عن الفصول الذاتية، فيكون (رسماً مميزاً) قائماً مقام الحد في التمييز فقط، لا في تفهم جميع الذاتيات.

والمخلصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء، وتمثل حقيقته في

---

(١) التعريف بالرسم لا يتعلق بذاتيات الشيء بل بخواصه وأعراضه فقط، لذا فهو لا يعرفنا على ماهية الشيء، بل يدلنا فقط على ما يميزه عن غيره من الأشياء؛ ويسميه الغزالي بعد أسطر رسماً مميزاً.

(٢) ولكنه لا يدلّ على ماهية الإنسان.

(٣) الرسم الناقص هو الذي يشمل خواص الشيء وأعراضه شمولاً ناقصاً. أما الذي يشملها شمولاً كاملاً فهو الرسم التام.

نفوسهم، لا لمجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز. ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم.

فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثيراً:

الاسمُ والحدُّ والرسمُ

في تفهيم الأشياء.

وعرفت انقسام تصور الشيء: إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة. وإلى تصور له بمعرفة أعراضه.

وأن كل واحد منهما: قد يكون تامًّا مساوياً للاسم في طرفي الحمل. وقد يكون ناقصاً، فيكون أعمّ من الاسم.

واعلم أن أنفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً، ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة، فصولاً؛ فإن الخاصة الخفية، إذا ذكرت لم تفد التعريف على العموم؛ فمهما قلت في رسم المثلث:

إنه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين.

لم تكن رسمته إلا للمهندس.

فإذن الحد قول دالٌّ على ماهية الشيء[1].

والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصهـا جملتها بالاجتماع وتساويه[2].

الفصل الثاني

في مادة الحد وصورته

قد قدمنا أن كل مؤلف، فله مادة وصورة كما في القياس.

ومادة الحد: الأجناس، والأنواع[3]، والفصول. وقد ذكرناها في كتاب مقدمات القياس[4].

---

(١) هذا هو تعريف أرسطو للحدّ. (انظر منطق أرسطو: ٢/٤٧٤ ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٢).

(٢) التعريف بالرسم أو التعريف الوصفي أول من وضعه جالينوس، ولم يتحدث عنه أرسطو.

(٣) لعل كلمة «والأنواع» زائدة هنا؛ إذ النوع لا يدخل في الحدّ؛ بل الجنس والفصل فقط كما سترى.

(٤) يشير إلى ما ذكره ص ٧٦ عن الرسوم الجارية مجرى الحدود.

وأما صورته وهيأته، فهي أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب[1]، ويردف بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيء، ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقول في حد الإنسان: جسم ناطق مائت؛ وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب. بل نقول (حيوان) فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من (الجسم).

ولا نقول في حد الخمر: إنه مائع مسكر. بل نقول: شراب مسكر. فإنه أخص من (المائع) وأقرب منه إلى (الخمر).

وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول.

وإذا سئل عن حد الحيوان، فقال:

جسم ذو نفس، حساس، له بُعْد، متحرك بالإرادة.

فقد أتى بجميع الفصول. ولو ترك ما بعد الحساس[2]، لكان التمييز حاصلاً به، ولكن لا يكون قد تصور الحيوان، بكمال ذاتياته.

والحد عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساوياً في المعنى؛ فإن نقص بعض هذه الفصول سمي حدًّا ناقصاً[3] وإن كان التمييز حاصلاً به، وكان مطرداً منعكساً في طريق الحل.

ومهما ذكر الجنس القريب، وأتى بجميع الفصول الذاتية، فلا ينبغي أن يزيد عليه.

ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحد ومادته، عرفت أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد، وأنه لا يحتمل الإيجاز والتطويل[4].

---

(١) الذي يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب هو الحد التام. أما الحد الناقص فيتم بواسطة الجنس البعيد.

(٢) أي قوله: له بُعد، متحرك بالإرادة.

(٣) نشير إلى أن الحد الناقص عند أكثر المناطقة هو الذي يتم بواسطة الجنس البعيد والفصل وهي الصفة التي تميزه عن غيره. وعبارة الغزالي هنا يفهم منها أنه يريد بالحد الناقص ما نقص بعض فصوله وليس ما استعيض فيه بالجنس البعيد عن الجنس القريب.

(٤) الشرط الأساسي الذي يقوم عليه كل تعريف هو أن يكون ماصدق القول المعرِّف والشيء المعرَّف واحداً، وأن يكون مميزاً، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرَّف ولا شيء غير المعرَّف. ولكي يتحقق هذا الشرط، ولكي يؤدي التعريف وظيفته، وهي الدلالة على حقيقة الشيء المراد تعريفه، وضع المناطقة في العصور الوسطى خصوصاً عدة قواعد تتلخص فيما يلي:

١ ـ يجب أن يكون التعريف (ويقصد به هنا الحدّ التام) معبراً عن ماهية الشيء؛ وماهية الشيء تتركب من الجنس والفصل النوعي؛ ولهذا فإن التعريف يتركب من الجنس والفصل النوعي، وذلك ضروري لكي تتحد =

لأن إيجازه بحذف بعض الفصول، وهو نقصان.

وتطويله بذكر حدِّ الجنس القريب، بدل الجنس[1]، كقولك في حد الإنسان: إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة، ناطق مائت.

= ماهية الشيء ولكي يتميز من غيره؛ فالجنس يحدد ماهيته، والفصل النوعي يميزه من بقية الأنواع الداخلة تحت جنسه. وعدد الأجناس التي يمكن أن تدخل في تعريف الشيء لا حصر لها، فقد نحتاج إلى ثلاثة أجناس أو أكثر من أجل تعريف شيء من الأشياء. ولكن الذي يحدث عادة هو أن نستعين بجنس واحد يكون من شأنه أن يعين على تحديد الماهية وتمييزها بأقرب الطرق، ولهذا فإن هذا الجنس هو الجنس القريب، كما نستعين أيضاً في تمييز نوع الشيء بأقرب الصفات المميزة، ومن هنا نستخدم الفصل النوعي القريب.

٢ ـ وإذا كان التعريف كذلك، فإنه لن يدل إلا على المعرَّف وحده، وعلى كل أفراد المعرف أيضاً، فإن لكل شيء ماهيته الخاصة، فإذا ما عُرِّف بها «منع» ذلك من اشتراك أشياء أخرى من نوع آخر فيه. ولما كنا نعرف الشيء بماهيته، ولما كانت الماهية مشتركة بين كل الأفراد الذين ينطبق عليهم الاسم، فإن التعريف «يجمع» بين كل أفراد المعرف؛ ومن هنا قيل: يجب أن يكون التعريف جامعاً مانعاً؛ فهو جامع لأن كل صفة يتركب منها تنطبق على كل أفراد المعرف، وهو مانع لأن مجموع الصفات التي يتركب منها لا تنطبق إلا على المعرَّف وحده. فهذه القاعدة الثانية إذن نتيجة ضرورية للقاعدة الأولى.

٣ ـ وهاتان القاعدتان تتعلقان بالتعريف من حيث حقيقته، أما من حيث الغاية منه، وهي بيان ماهية المعرف على الوجه الأبين، فيشترط:

أ ـ أولاً أن لا يعرَّف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة؛ وهذا يحدث عادة من استعمال السلب في التعريف، فيقال مثلاً إن الحركة هي ما ليس بسكون، والزوج هو ما ليس بفرد. ولكننا قد نضطر أحياناً إلى ذلك. ويكون التعريف سلبياً ما دام يدل بوضوح على الشيء؛ فمثلاً في تعريفنا للأعزب يكفي أحياناً أن نقول إنه ليس بمتزوج. ولكن هذا يصح حين يكون أحد الطرفين أوضح من الآخر، أما إذا كان متساويين في الجهالة، أي عدم الوضوح، بأن كان علمنا بالواحد كعلمنا بالآخر، فإن التعريف لا يكون سلبياً.

ب ـ وثانياً يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرَّف إلا به، وهذا يحدث غالباً بدخول المتضايفات أو المترادفات في التعريف؛ فحينما نعرِّف العلة بأنها ما يحدث معلولاً، أو نعرِّف العدد الزوج بأنه ما يزيد على الفرد بواحد، في هذه الأحوال نعرِّف الشيء بما لا يعرَّف إلا به. وهناك أحوال أغمض من هذه، وهي تلك التي يكون فيها داخلاً في التعريف ما لا يفهم إلا بمعرفة المعرَّف؛ ويضرب أرسطو لهذا مثلاً تعريف الشمس بأنها كوكب يضيء بالنهار، فإن النهار هو الوقت الذي تضيء فيه الشمس.

ج ـ والشرطان السالفان متصلان بالمعنى. وهناك شرط ثالث يتصل باللفظ، وهو وجوب الاحتراز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة عند السامع، أو استعمال ألفاظ مشتركة أو مجازية؛ لأن الاشتراك مخلٌ بفهم المعنى المراد، إذا لا يتبين الإنسان بوضوح أيّ المعاني هو المقصود، اللهم إلا إذا كانت هناك قرينة واضحة. وكذلك الحال في المجاز؛ لأن المعنى الحقيقي هو الذي يتبادر عادة إلى الذهن أولاً، فإن لم تكن ثَمَّ قرينة، فات الغرض المقصود من التعريف. (انظر عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص ٧٦ ـ ٧٨).

(١) أي بدل الجنس القريب نفسه.

فَذَكَر حدَّ (الحيوان) بدل (الحيوان)[1] وهو فضول يستغنى عنه؛ فإن المقصود أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشيء:

إما بالقوة وإما بالفعل

ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على:

الحساس والمتحرك والجسم

بالقوة؛ أي على طريق التضمن.

وكذلك قد يوجد الحد للشيء الذي هو مركب من صورة ومادة بذكر أحدهما؛ كما يقال في حد (الغضب): إنه غليان دم القلب. وهذا ذكر المادة.

ويقال: (إنه طلب الانتقام). وهذا هو ذكرالصورة.

بل الحد التام أن يقال: هو غليان دم القلب؛ لطلب الانتقام.

فإن قيل: فلو سهاً ساهٍ، أو تعمد متعمدٌ، فطوّل الحد، بذكر حد الجنس القريب، بدل الجنس القريب ـ أزاد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللوازم، أو نقص بعض الفصول ـ فهل يفوت مقصود الحد، كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته؟

قلنا: الناظرون إلى ظواهر الأمور، ربما يستعظمون الأمر في مثل هذا الخطأ، والأمر أهون مما يظنون، مهما لاحظ الإنسان مقصود الحد؛ لأن المقصود تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأهم، بإيراد الأعم أولاً، وإردافه بالأخص الجاري مجرى الفصول. وإذا حفظ ذلك، فقد حصل العلم التصوري المفصل المطلوب.

أما النقصان بترك بعض الفصول؛ فإنه نقصان في التصور.

وأما زيادة بعض الأعراض، فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل، وقد ينتفع به في بعض المواضع، في زيادة الكشف والإيضاح.

وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات، فذلك قادح في كمال التصور.

فليعلم مبلغ تأثير كل واحد في المقصود، ولا ينبغي أن يجمد الإنسان على الرسم المعتاد المألوف في كل أمره، وينسى غرضه المطلوب.

---

(١) أي بدل أن يقول في حد الإنسان: «هو حيوان ناطق مائت» قال: «هو جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة (وهذا حد الحيوان)، ناطق مائت (وهذا هو الفصل النوعي)». فطوَّل التعريف من دون فائدة تذكر.

فإذن مهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب، حصل المقصود، وإن زيد شيء من الأعراض، أو أخذ حد الجنس القريب، بدل الجنس[1].

الفصل الثالث

في ترتيب طلب الحد بالسؤال

والسائل عن الشيء بقوله: ما هو؟ لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب (هل).

كما أن السائل بـ (لم) لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب (هل)[2].

فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده، وقال: (ما هو؟)[3] رجع إلى طلب شرح الاسم، كقول القائل: ما الخلاء؟ وما الكيميا؟ وهو لا يعتقد لهما وجوداً.

فإذا اعتقد الوجود، كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشيء في ذاته.

وترتيبه أن يقول: ما هو؟ مشيراً إلى نخلة مثلاً.

فإذا أجاب المسؤول بالجنس القريب، وقال: شجرة.

لم يقنع السائل، به بل قرن بما ذكره صيغة (أي)[4] وقال: أي شجرة هي؟

فإذا قال: هي شجرة تثمر الرطب، فقد بلغ المقصود، وانقطع السؤال؛ إلا إذا لم يفهم معنى (الرطب) أو (الشجر) فيعود إلى صيغة (ما) ويقول:

ما الرطب؟ وما الشجر؟ فيذكر له جنسه وفصله، فيقول: الشجر نبات قائم على ساق.

فإن قال: ما الساق؟ فيذكر جنسه وفصله ويقول: هو جسم مغتذ، نام.

فإن قال: ما الجسم؟ فيقول: هو الممتد في الأقطار الثلاثة: أي هو الطويل، العريض، العميق.

وهكذا إلى أن ينقطع السؤال.

فإن قيل: فمتى ينقطع؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال، وإن تعين توقفه فهو تحكم.

---

(١) أشار في الصفحة السابقة إلى أن أخذ حد الجنس القريب بدل الجنس، هو فضول يستغنى عنه.

(٢) راجع مطلب (هل) ص ٢٣٧، ومطلب (لم) ص ٢٣٨.

(٣) راجع مطلب (ما) ص ٢٣٨.

(٤) راجع مطلب (أي) ص ٢٣٨.

فنقول: لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى أجناس وفصول، تكون معلومة للسائل لا محالة.

فإن تجاهل أبداً لم يكن تعريفه بالحد؛ لأن كل تعريف وتعرف، فيستدعي معرفة سابقة، فلم يعرف صورة الشيء بالحد، إلا من عرف أجزاء الحد، من الجنس والفصل قبله: إما بنفسه لوضوحه، وإما بتجريد آخر. إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنفسها.

كما أن كل تعلم تصديقي بالحجة، فبعلم قد سبق لمقدمات، هي أولية لم تعرف بالقياس، أو عرفت بالقياس، ولكن تنتهي بالآخرة إلى الأوليات.

فآخر الحد يجري مجرى مقدمات القياس، من غير فرق.

والمقصود من هذا، أن الحد يتركب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتي، ولا معنى له سواه.

وما ليس له فصل وجنس، فليس له حد؛ ولذلك إذا سئلنا عن حد (الموجود) لم نقدر عليه[1] إلا أن يراد شرح الاسم، فيترجم بعبارة أخرى عجمية، أو تبدل في العربية بشيء، ولا يكون ذلك حدًّا، بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له.

فإذا سئلت عن حد (الخمر)، فقلنا: (العُقار). وعن حد (العلم) فقلنا: هو (المعرفة). وعن حد (الحركة) فقلنا: هي (النقلة).

لم يكن حدًّا، بل كان تكراراً للأشياء المترادفة[2].

---

(١) لأن (الموجود) هو جوهر، وهو جنس الأجناس، ولا جنس فوقه ينتمي إليه. (راجع الرسم البياني لشجرة فرفوريوس، ص ٧٨ حاشية١). وكل الأجناس العليا التي ليست أنواعاً لأجناس أعلى منها لا يمكن تعريفها بالحد. وهذه الأجناس العليا هي المقولات. وقد حاول الفلاسفة منذ أيام أفلاطون، وخصوصاً أرسطو، أن يضعوا لوحة للمقولات توضع فيها هذه الأجناس العليا الصالحة للدخول في تعريف جميع الأشياء. وهذه الأجناس العليا يعلمها الإنسان بواسطة التجريد، فهي، كما يقول جبلو، بقايا التجريد، فالمكان مثلاً هو ما يبقى حينما نجرّد الأشياء من كل تعينّ مكاني، وكلما كان هذا التجريد أتم كانت فكرة المكان أنقى وأدق.

وبالإضافة إلى الأجناس العليا، فهناك نوع آخر من اللامعرفات، وهي المعطيات المباشرة للتجربة التي ليست في ذاتها قابلة للتعريف، لأنه ليس من الممكن أن تعرف بوسيلة أخرى من وسائل المعرفة غير تلك التي تُعلم بها في التجربة المباشرة. وهذه المعلومات إما أن تكون إدراكات حسية، وإما أن تكون عواطف أولية. فلا نستطيع مثلاً أن نعرف الأعمى منذ الميلاد طبيعة الضوء أو اللون، كما لا نستطيع أن نعرف لغير المتزوج عاطفة الأبوة. (انظر: المنطق الصوري والرياضي، ص ٨١).

(٢) التعريف بالمرادف هو أحد صور التعريفات اللامنطقية، وهي عديدة، منها: التعريف بالإشارة؛ ويكون =

ومن أحب أن يسميه حدًّا فلا حرج في الإطلاقات. ونحن نعني بـ (الحد) ما يحصِّل في النفس صورة موازية للمحدود، مطابقة لجميع فصوله الذاتية[1].

وإنما راعينا الفصول الذاتية؛ لأن الشيء:

قد ينفصل عن غيره بالغرض الذي لا يقوم ذاته، انفصال الثوب الأحمر، عن الأسود.

وقد ينفصل بلازم لا يفارق، انفصال (القار) بالسواد، عن الثلج، وانفصال الغراب عن الببغاء.

وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف، وانفصال ثوب من إبريسم عن درهم من قطن.

ومن يسأل عن ماهية الثوب، طالباً حدَّه؛ فإنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيته؛ لأنا لا نقوم الثوبية من: اللون، والطول، والعرض؛ فجوابه: بما لا يقوم ذات الثوب محل بالسؤال.

فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفصل، وأن ما لا يدخل تحت جنس، حتى ينفصل عنه بفصل ما لا حد له، مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم، فتسميته حدًّا مخالف للتسمية التي اصطلحنا عليها، فيكون الحد مشتركاً له، ولما ذكرناه.

الفصل الرابع

في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد

والحد يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء:

الأول: الحد الشارح لمعنى الاسم، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه، بل

= بالإشارة إلى الشيء موضوع التعريف. ومنها: التعريف بالمثال؛ ويكون بذكر أفراد من الشيء المراد تعريفه، كتعريفنا المعدن بأنه مثل الذهب والفضة والقصدير... الخ. ومنها: تعريف الشيء بنفسه؛ كتعريف الماء بأنه الماء. ومنها: التعريف الرمزي؛ وهو تعريف الشيء بما هو أغمض منه على الفهم، كتعريفنا الجمل بأنه سفينة الصحراء، والأسد بأنه ملك الغابة. ومنها: التعريف السلبي؛ كتعريف الخير بأنه ما ليس شراً، والعدل بأنه ما ليس ظلماً... الخ. ومنها: التعريف بالتضايف؛ كتعريفنا المعلول بإنه ما له علة، والفوق بأنه ما له تحت، والابن بأنه من له أب. فطرفا كل من التضايف هنا متساويان في الوضوح، وليس أحدهما بأوضح من الآخر. (انظر: مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص ٧٦، ٧٧). وانظر أيضاً ص ٢٦٧ وما بعدها من هذا الكتاب، حيث تكلم الغزالي في الفصل السادس عن مثارات الغلط في الحدود.

(١) راجع حاشية ٤ ص٢٥٦.

ربما يكون مشكوكاً ونذكر الحد. ثم إن ظهر وجوده، عرف أن الحد لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه[1].

الثاني: بحسب الذات، وهو نتيجة برهان[2].

والثالث: ما هو بحسب الذات، وهو مبدأ برهان.

والرابع: ما هو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان، ونتيجة برهان.

كما إذا سئلت عن حد الكسوف، فقلت:

(انمحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس).

فـ (انمحاء ضوء القمر) هو نتيجة برهان.

و (توسط الأرض) المبدأ.

فإنك في معرض البرهان تقول:

متى توسطت الأرض، فانمحى النور.

فيكون التوسط حدًّا أوسط، فهو مبدأ برهان.

و (الانمحاء) حد أكبر. فهو نتيجة برهان.

ولذلك يتداخل البرهان والحد؛ فإن العلل الذاتية من هذا الجنس، تدخل في حدود الأشياء، كما تدخل في براهينها.

فكل ما له علة، فلا بد من ذكر علته الذاتية، في حده، لتتمّ صورة ذاته.

وقد تدخل العلل الأربعة في حد الشيء الذي له العلل الأربعة، كقوله في حد: (القادوم):

إنه آلة صناعية من حديد، شكله كذا، يقطع به الخشب نحتاً.

فقولك: (آلة) جنس.

و (صناعية) تدل على المبدأ الفاعل.

و (الشكل) يدل على الصورة.

و (الحديد) يدل على المادة.

---

(١) يقول ابن سينا: «إن كان في وجود الشيء شك أخذ الحدّ أولاً على أنه شارح للاسم، كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع في افتتاح كتاب اوقليدس، فإذا صح للشيء وجود علم حينئذ أن الحد لم يكن بحسب الاسم فقط» (النجاة: ص ٨٣).

(٢) يقول ابن رشد: «مثل النتيجة القائلة: إن الرعد هو صوت في السحاب، أعني إذا برهن وجود الصوت في السحاب من قبل وجود تموج الريح فيه» (تلخيص منطق أرسطو: ص ٤٦٩).

و (النحت) على الغاية، وبه الاحتراز عن (المثقب) و (المنشار)؛ إذ لا ينحت بهما.

وقد يقتصر في الحد على نتيجة البرهان، إذا حصل التمييز بها، فيقال في حد (الكسوف).

انمحاء ضوء القمر.

فيسمى هذا حدًّا، هو نتيجة برهان.

وإن إقتصر على العلة، وقال:

الكسوف هو توسط الأرض بين القمر وبين الشمس.

وحصل به التمييز.

قيل: حد مبدأ برهان.

والحد التام، المركب منهما.

القسم الخامس: ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب، ولو كان لها علل، لكانت عللها غير داخلة في جواهرها، كتحديد (النقطة) و (الوحدة) و (الحد).

فإن الوحدة يذكر لها تعريف، وليس للوحدة سبب.

والحد يحد؛ فإنه قول دال على ماهية الشيء.

وللقول سبب؛ فإنه حادث لا محالة، لعلة، لكن سببه ليس ذاتيًّا له، كانمحاء ضوء القمر في الكسوف.

فهذا الخامس ليس بمجرد شرح الاسم فقط، ولا هو مبدأ برهان، ولا نتيجة برهان، ولا هو مركب منهما.

فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد، وقد يسمى الرسم حدًّا، على أنه مميز، فيكون ذلك وجهاً سادساً.

الفصل الخامس

في أن الحد لا يقتنص بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند النزاع

لأنه إن أثبت بالبرهان، افتقرت[1] إلى حد أوسط، مثل أن يقال مثلاً:

حد العلم المعرفة.

فيقال له: لم؟

(١) أي صورة القياس.

فنقول: لأن كل علم اعتقاد، وكل اعتقاد معرفة. والمعرفة أكبر.

وينبغي أن يكون الأوسط مساوياً للطرفين[1]؛ إذ الحد هكذا يكون؛ وهذا محال؛ لأن الأوسط عند ذلك له حالتان، وهما:

أن يكون حدًّا للأصغر.

أو رسماً، أو خاصة.

الحالة الأولى: أن يكون حدًّا، وهو باطل من وجهين:

أحدهما: أن الشيء لا يكون له حدان تامان؛ لأن الحد ما يجمع من الجنس والفصل؛ وذلك لا يقبل التبديل.

ويكون الموضوع حدًّا أوسط هو الأكبر بعينه، لا غيره، وإن غايره في اللفظ.

وإن كان مغايراً له في الحقيقة، لم يكن حدًّا للأصغر.

الثاني: أن الأوسط بما عرف كونه حدًّا للأصغر؟ فإن عرف بحد آخر، فالسؤال قائم في ذلك الآخر[2]. وذلك إما يتسلسل إلى غير نهاية، وهو محال. وإما أن يعرف بلا وسط[3]، فليعرف الأول بلا وسط، إذا أمكن معرف الحد بغير وسط.

الحالة الثانية: أن لا يكون الأوسط حدًّا للأصغر، بل كان رسماً أو خاصة، وهو باطل من وجهين:

أحدهما: أن ما ليس بحد، ولا هو ذاتي مقوم، كيف صار أعرف من الذاتي المقوم؟ وكيف يتصور أن تعرف من الإنسان، أنه ضحاك، أو ماش، ولا يعرف أنه جسم وحيوان؟

الثاني: أنه الأكبر بهذا الأوسط، إن كان محمولاً مطلقاً وليس بحد، فليس يلزم منه إلا كونه محمولاً للأصغر، ولا يلزمه كونه حدًّا.

---

(١) قوله «مساو للطرفين» لأن من شرط البرهان أن يكون الأكبر فيه إما مساو للطرفين وإما أعم، وكذلك الأوسط للأصغر، فلا يمكن في الأوسط بالجملة أن يكون أعم من الأكبر ولا أخص من الأصغر. ونحن إذا أردنا أن نبين أن الحد يوجد للمحدود بوسط فمطلوبنا يتساوى فيه المحمول والموضوع، أي أن الحد مساوٍ للمحدود؛ وإذا كان الأكبر مساوياً للأصغر، والأوسط لا يمكن أن يكون أعم من الأكبر، فليس ممكن أن يكون أعم من الأصغر؛ ولأنه لا يمكن أن يكون أخص من الأصغر فلا يمكن أن يكون أخص من الأكبر لمساواة الأصغر للأكبر. (انظر النجاة لابن سينا، ص ٧٦، حاشية ٢).

(٢) يعني: بما اكتسب ذلك الحد الآخر؟.

(٣) أي بوجه آخر غير البرهان، لأنه لا بد للبرهان من حدّ أوسط. وإذا اكتسب هذا الحدّ بوجه آخر غير البرهان، فلم لا يكتسب الحد الأول بوجه آخر غير البرهان كذلك؟

وإن كان حدًّا فهو محال ؛ إذ حد الخاصية والعرض لا يكون حد موضوع الخاصة والعرض، فليس حدّ الضاحك هو بعينه حد الإنسان.

وإن قيل: إنه محمول على الأوسط، على معنى أنه حد موضوعه[1]، فهذه مصادرة على المطلوب[2].

فقد تبين أن الحد لا يكتسب بالبرهان[3].

فإن قيل: بماذا يكتسب؟ وما طريقه؟

قلنا: طريقه التركيب، وهو أن تأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده، بحيث لا ينقسم[4]، وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر،فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها، التي في ذلك الجنس، [أو في الشيء الذي يقوم لها كالجنس][5] ولا

---

(1) أي أن ما هو موضوع للأوسط فهذا حده. ويضيف ابن سينا في النجاة (ص ٧٧): «فإن هذا أيضاً كاذب، فإن الباكي والخجل وسائر الخواص والفصول المساوية لها تحمل عليها الخاصة، وليس حدّ النوع حدّاً لها».
ويتابع قائلاً: «فإن قيل إنه يحمل على الأوسط على أنه حد ما هو موضوع للأوسط وضعاً حقيقياً وضع النوع لخواصه، فيكون قد أخذ المطلوب في بيان نفسه، فإنه لو كان هذا معلوماً لما احتيج إلى البرهان».

(2) راجع عبارة ابن سينا في الحاشية السابقة «فإن قيل إنه يحمل على الأوسط. . . الخ».

(3) وكما أنه لا يكتسب بالبرهان، فكذلك لا يكتسب بالقسمة ولا من حد الضد ولا من الاستقراء. ويوضحه ابن سينا فيقول: «والحد لا يكتسب بالقسمة، فإن القسمة تضع أقساماً ولا تحمل من الأقسام شيئاً بعينه، إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل، وإما استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد، فهو إبانة الشيء بما هو مثله أو أخفى منه، فإنك إذا قلت: لكن ليس الإنسان غير ناطق فهو إذاً ناطق؛ فلم تكن أخذت في الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة.
وأيضاً فإن الحد لا يكتسب من حد الضد،فليس لكل محدود ضدّ، ولا أيضاً حد أحد الضدين أولى بذلك من حدّ الضد الآخر.
وأيضاً فإن الاستقراء لا يفيد علماً كليًّا، فكيف يفيد الحدّ؟ ولأنك إن استقريت أن الحد حد لكل شخص حتى تجعله حدّاً للنوع، فقد كذبت. وإن قلت إن الحد محمول على كل شخص من غير زيادة، ليس يوجب هذا أن يكون حدّاً للنوع. وإن قلت إن الحد حد لنوع كل واحد من تلك الأشخاص، فقد صادرت على المطلوب الأول؛ فلم يبق إذاً للاستقراء وجه». (انظر النجاة: ص ٧٧، ٧٨).

(٤) قال محشي كتاب النجاة تعليقاً على قول ابن سينا: (وذلك بأن يعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم): «إنما يصح لنا هذا من جهة الحس أولاً، فإنه تحقق عندنا من أي الأجناس هو ذلك الشخص من حيث نجد فيه المعنى الجنسي وسائر المعاني الفصلية التي نعلم أن أيها رفعنا ارتفع وجود ذلك الشخص، فعلمنا وجود هذا الأمر في كل مساو له في النوع، فاقتنصنا من المحسوس المعقول ومن الجزئي الكلي؛ ولم يكن هذا على وجه الاستقراء، إذ كان الاستقراء إنما يكون لسائر أشخاص النوع ليصح نقل الحكم منها إليه. ونحن لما رأينا هذه المعاني في الشخص الواحد حكمنا بموجب الفطرة العقلية أنه لا يصح قوام مثل هذا الإنسان إلا بجملتها فأوجيناها لكل إنسان».

(٥) الزيادة من النجاة لابن سينا، ص ٧٨.

يلتفت إلى العرض واللازم، بل يقتصر على المقومات، ثم يحذف منها ما تكرر[1].
ويقتصر من جملتها على الأخير القريب، وتضيف إليه الفصل.

فإن وجدناه مساوياً للمحدود، من وجهين، فهو الحد، ونعني بأحد الوجهين:
الطرد والعكس، والتساوي مع الاسم في الحمل، فمهما ثبت الحد انطلق الاسم، ومهما انطلق الاسم، حصل الحد[2].

ونعني بالوجه الثاني: المساواة في المعنى، وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة الذات، لا يشذ منها شيء. فكم من ذاتي متميز ترك بعض فصوله، فلا يقوم ذكره في النفس صورة معقولة للمحدود، مطابقة لكمال ذاته[3]. وهذا مطلوب الحدود. وقد ذكرنا وجه ذلك.

ومثال طلب الحد، أنا إذا سئلنا عن حد الخمر، فنشير إلى خمر معينة، ونجمع صفاته المحمولة عليه، فنراه أحمر يقذف بالزبد، وهذا عرضي فنطرحه.

ونراه ذات[4] رائحة حادة، ومرطباً للشرب، وهذا لازم فنطرحه.

ونراه جسماً، أو مائعاً وسيالاً، وشراباً مسكراً، ومعتصراً من العنب، وهذه ذاتيات.

فلا نقول: (جسم، مائع، سيال، شراب) لأن المائع يغني عن الجسم؛ فإنه جسم مخصوص، والمائع أخص منه.

ولا نقول: (مائع) لأن الشراب يغني عنه ويتضمنه، وهو أخص وأقرب، فتأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع الذاتيات العامة، وهو:

(شراب): فنراه مساوياً لغيره من الأشربة، فتفصله عنه بفصل ذاتي لا عرضي، كقولنا: (مسكر يحفظ في الدن، أو مثله) فيجتمع لنا:

---

(١) كما نقول «جسم ذو نفس حساس» ثم نقول معها الحيوان» فيكون الحيوان مكرراً تارة بالتفصيل والحد، وتارة بالإجمال والتسمية. (انظر المرجع السابق).

(٢) عبارة ابن سينا في النجاة (ص ٧٨): «أما أحد الوجهين فالمساواة في الحمل، أعني أن يكون كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول، وكل ما يحمل عليه هذا القول يحمل عليه المحدود».

(٣) يقول ابن سينا في الوجه الثاني وهو المساواة في المعنى: «وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة ذاته لا يشذّ منها عنه شيء، فإن كثيراً مما يميز الذات يكون قد أخلّ ببعض الأجناس أو ببعض الفصول فيكون مساوياً في الحمل ولا يكون مساوياً في المعنى، كقولك في حد الإنسان إنه جسم ناطق مائت مثلاً، فإن هذا ليس بحدّ حقيقي، بل هو ناقص؛ لأن الجنس القريب غير موضوع فيه. وكقولك في حد الحيوان إنه جسم ذو نفس حساس، من غير أن تقول ومتحرك بالإرادة، فإن هذا مساو في الحمل وناقص في المعنى» (انظر المرجع السابق. ص ٧٩).

(٤) كذا في الأصل، ولعلها «ذا».

(شراب مسكر).

فتنظر هل يساوي الاسم في طرفي الحمل؟ فإن ساواه فتنظر هل تركنا فصلاً آخر ذاتيًا لا تتم ذاته إلا به؟ فإن وجد معنا ضممناه إليه، كما إذا وجدنا في حد الحيوان أنه:

جسم، ذو نفس، حساس.

وهو يساوي الاسم في الحمل، ولكن ثَمَّ فصل آخر ذاتي، وهو المتحرك بالارادة، فينبغي أن تضيفه إليه.

فهذا طريق تحصيل الحدود، لا طريق سواه.

الفصل السادس

في مثارات الغلط في الحدود

وهي ثلاثة:

أحدها: في الجنس.

والآخر: في الفصل.

والثالث: مشترك.

المثار الأول: الجنس، وهو من وجوه:

فمنها: أن يوضع الفصل بدل الجنس، فيقال في العشق: إنه إفراط في المحبة. وإنما هو المحبة المفرطة. فـ (المحبة) جنس و (الإفراط) فصل.

ومنها: أن توضع المادة، مكان الجنس؛ كقولك للسيف إنه: حديد يقطع. وللكرسي إنه: خشب يجلس عليه.

ومنها: أن تؤخذ الهيولى مكان الجنس[1]، كقولنا لـ (الرماد) إنه: خشب محترق.

فإنه ليس (خشباً) في الحال، بل كان خشباً، بخلاف الخشب من السرير؛ فإنه موجود فيه على أنه مادة، وليس موجوداً في الرماد، ولكن كان، فصار شيئاً آخر بتبدل صورته الذاتية، وهو الذي أردنا بالهيولى. ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى، إن استشبعت هذه العبارة.

ومنها: أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس، فيقال في حد العشرة إنه: خمسة وخمسة، أو ستة وأربعة، أو ثلاثة وسبعة؛ وأمثالها.

---

(١) أي أن تؤخذ الهيولى التي عدمت وليست الآن موجودة مكان الجنس.

وليس كذلك قولنا في الحيوان إنه: جسم ونفس. لأن كون (الجسم) نفساً ما، يرجع إلى فصل ذاتي له؛ فإن النفس صورة وكمال للجسم.

ولا كالخمسة للخمسة الأخرى.

ومنها: أن توضع الملكة مكان القوة، [والقوة مكان الملكة، وذلك في الأجناس المقدمة في أجناس الحدود][1]، كقولنا: العفيف هو القوي على اجتناب اللذات الشهوانية.

وليس كذلك؛ إذ الفاجر أيضا يقوى، ولكنه يفعل[2]، ولكن يكون ترك اللذات للعفيف بالملكة الراسخة، وللفاجر بالقوة.

وقد تشبه الملكة بالقوة، كقولك:

إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره.

فقد وضع الملكة مكان القوة؛ لأن القادر على الظلم قد يكون عادلاً لا ينزع طبعه إلى الظلم.

[**ومن ذلك**: أن تأخذ اسماً مستعاراً أو مشتبهاً، كقول القائل: إن الفهم موافقة، وإن النفس عدد.

ومن ذلك: أن تضع شيئاً من اللوازم مكان الأجناس كالواحد والموجود.][3].

ومنها: أن يوضع (النوع) بدل (الجنس) فيقال: الشر هو ظلم الناس.

والظلم أحد أنواع الشر. والشر جنس عام يتناول غير الظلم.

المثار الثاني: من جهة الفصل. وذلك بأن يوضع ما هو جنس مكان الفصل أو ما هو خاصة، أو لازم، أو عرضي، مكان الفصل[4].

وكثيراً ما يتفق ذلك، والاحتراز عنه عسر جدًّا.

---

(١) الزيادة من النجاة لابن سينا (ص ٨٨).

(٢) قوله «ولكنه يفعل» أي يفعل ما يؤدي إلى اللذات الشهوانية؛ ولعله كان من الأنسب أن يقول: «ولكنه لا يفعل» كما هي عبارة ابن سينا في النجاة ـ أي لا يجتنب اللذات الشهوانية.

(٣) الزيادة من النجاة لابن سينا (ص ٨٨).

(٤) عبارة ابن سينا في النجاة (ص ٨٨): «وأما من جهة الفصل، فإن تأخذ اللوازم مكان الذاتيات وأن تأخذ الجنس مكان الفصل. وأن تحسب الانفعالات فصولاً، والانفعالات إذا اشتدت بطل الشيء، والفصول إذا اشتدت ثبت الشيء وقوي. وأن تأخذ الأعراض فصولاً للجواهر. وأن تأخذ فصول الكيف غير الكيف وفصول المضاف غير المضاف لا ما إليه الإضافة».

المثار الثالث: ما هو مشترك، وهو على وجوه:

فمنها: أن يعرِّف الشيء بما هو أخفى منه، كمن يحد النار، بأنه: جسم شبيه بالنفس. والنفس أخفى من النار.

أو يحده بما هو مثله في المعرفة، كتحديد الضد بالضد، مثل قولك:

الزوج ما ليس بفرد. ثم تقول: الفرد ما ليس بزوج.

أو تقول: الزوج ما يزيد على الفرد بواحد. ثم تقول:

الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد.

وكذا إذا أخذ المضاف في حد المضاف إليه(١)، فتقول: العلم ما يكون الذات به عالماً. ثم تقول: العالم من قام به العلم.

والمتضايفان يعلمان معاً، ولا يعلم أحدهما بالآخر، بل مع الآخر.

فمن جهل العلم جهل العالم. ومن جهل الأب، جهل الابن.

فمن القبح أن يقال للسائل الذي يقول: ما الأب؟ من له ابن. فإنه يقول: لو عرفت الابن، لعرفت الأب.

بل ينبغي أن يقال: الأب حيوان يوجد آخر من نوعه، من نطفته، من حيث هو كذلك؛ فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه، ولا حوالته على ما هو مثله في الجهالة.

ومنها: أن يعرف الشيء بنفسه، أو بما هو متأخر عنه في المعرفة، كقولك للشمس: كوكب يطلع نهاراً.

ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس؛ فإن معناه: زمان طلوع الشمس. فهو تابع للشمس، فكيف يعرف؟

وكقولك في الكيفية: إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها.

ولا يمكن تعريف المشابهة إلا بأنها: اتفاق في الكيفية. وربما تخالف المساواة؛ فإنها: اتفاق في الكمية. وتخالف المشاكلة؛ فإنها: اتفاق في النوع.

فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود، حتى لا يتطرق إليها الخطأ بإغفاله، وكان أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر، وفيما ذكرناه تنبيه على الجنس.

---

(١) كما فعل فرفوريوس ـ كما يقول ابن سينا ـ. إذ حسب فرفوريوس أنه يجب أن يأخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس، ولم يدر ما في ذلك من الغلط، وما في ظنه ذلك من السهو، وما عن الاضطرار إلى ذلك من المندوحة، وما في تفهم حقيقة الحد الذي استعمله على الوجه الواجب من البعد عن اعتراض ما أورده من الشبهة. (انظر: النجاة، ص ٨٨، ٨٩).

الفصل السابع

في استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند نهاية التشمير والجهد

فمن عرف ما ذكرناه في مثارات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كله، إلا على الندور، وهي كثيرة، وأعصاها على الذهن أربعة أمور:

أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب. ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه، فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب؟ وربما يوجد ما هو أقرب منه، فيحد الخمر بأنه: مائع مسكر. ويذهل عن (الشراب) الذي هو تحته، وهو أقرب منه.

ويحد الإنسان بأنه:

جسم ناطق مائت. ويغفل عن الحيوان وأمثاله.

الثاني: أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية، واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم، مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه، ودرْكُ ذلك من أغمض الأمور. فمن أين له أن لا يغفل، فيأخذ (لازماً) بدل (الفصل) فيظن أنه ذاتي[1]؟

الثالث: أنه إذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد ومن أين نأمن شذوذ واحد عنه، لا سيما إذا وجد فصلاً حصل به التميز والمساواة للاسم في الحمل: كالجسم، ذي النفس، الحساس. في مساواته لفظ (الحيوان) مع إغفال (التحرك بالإرادة)؟ وهذا من أغمض ما يدرك.

الرابع: أن الفصل مقوم للنوع، ومقسم للجنس، وإذا لم يُراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصولاً ليس أولية للجنس، وهو عسير غير مرضيّ في الحد؛ فإن الجسم كما ينقسم إلى:

النامي   وغير النامي

انقساماً بفصل ذاتي.

فكذلك ينقسم إلى:

الحساس   وغير الحساس

وإلى الناطق   وغير الناطق

ولكن مهما قيل: الجسم ينقسم إلى:

---

(١) انظر الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم ص ٩٥، ٩٦.

ناطق وغير ناطق.

فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أوليًّا، بل ينبغي أن ينقسم أولاً إلى:

النامي وغير النامي

ثم النامي ينقسم:

إلى الحيوان. وغير الحيوان.

ثم الحيوان إلى:

الناطق وغير الناطق.

وكذلك الحيوان ينقسم:

إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل

ولكن هذا التقسيم ليس بفصول أولية، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى:

ماش وغير ماش

ثم الماشي ينقسم إلى:

ذي رجلين أو أرجل.

إذ الحيوان لم يُسْتَعدّ للرجلين والأرجل، باعتبار كونه حيواناً، بل باعتبار كونه ماشياً، واستعُد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً[1].

فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر؛ ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا: الحد: هو القول الجامع المانع[2].

---

(١) ما تكلم عنه الغزالي هو القسمة التي يطلقها المناطقة على عملية التمييز بين الأنواع الأدنى الداخلة تحت نوع أعلى. أما إذا عكسنا الوضع وانتقلنا من الأنواع الأدنى إلى النوع الأعلى الذي تندرج تحته أطلقنا على ذلك التصنيف. وهذا يعني أن التقسيم والتصنيف هما في الواقع يدلان على شيء واحد، من حيث كونهما تحليل للأجناس إلى أنواع بغية بيان الرابطة بين الأجناس بعضها والبعض الأخر، وبين الأنواع بعضها والبعض الآخر أيضاً، سواء تم ذلك بالتصاعد أم بالتنازل. ولذلك نلاحظ أن معظم المناطقة المحدثين يعتبرونهما شيئاً واحداً ويؤثرون استخدام مصطلح التصنيف.

ويستلزم التقسيم السليم توافر مجموعة من القواعد نجملها في القواعد الثلاث الآتية:

١ ـ أن يكون أساس القسمة واحداً يراعى في كل خطوة.

٢ ـ أن تستنفد الأنواع المتساوية الرتبة الأنواع الأعلى.

٣ ـ أن تتوالى الخطوات المتعاقبة في التقسيم على مراحل تدريجية.

(٢) راجع تعريف الجامع المانع في الحاشية ٤ صفحة ٢٥٦.

ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص، فيقال في حد الفرس: إنه الصهال. وفي الإنسان: إنه الضحاك. وفي الكلب: إنه النباح.

وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود.

ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة في (الفن الثاني) من (كتاب الحدود).

وقد وقع الفراغ عن (الفن الأول) بحمد الله سبحانه وتعالى.

الفن الثاني

في الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها، لا نهاية لها؛ لأن العلوم التصديقية غير متناهية، وهي تابعة للتصورية. فأقل ما يشتمل عليه التصديق تصوران.

وعلى الجملة: فكل ما له اسم يمكن:

تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه

وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع، فالأولى الاقتصار على القوانين المعرفة لطريقه.

وقد حصل ذلك بالفن الأول. ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين:

إحداهما: أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه، فإن الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوة عليه لا محالة.

والثاني: أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة، وقد أوردناها في كتاب (تهافت الفلاسفة) إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم[1].

وإذا لم يفهم ما أرادوه، لا يمكن منظارتهم، فقد أوردوا حدود ألفاظ أطلقوها في (الإلهيات والطبيعيات) وشيئاً قليلاً من الرياضيات، فلتؤخذ هذه الحدود على أنها شرح للاسم.

---

(١) يقول أبو حامد في مقدمة تهافت الفلاسفة (ص ٤١): «ليعلم أن الخلاف بينهم [أي بين الفلاسفة] وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهراً، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوّم يقوّمه، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما أراده خصومهم. . .» ويقول (ص ٤٥): «نعم، قولهم إن المنطقيات لا بدّ من إحكامها فهو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر، فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلاً. وقد نسميه كتاب الجدل، وقد نسميه مدارك العقول. فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة. ونحن لدفع هذا الخبال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في مدارك العقول في هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبّها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق. . . .».

فإن قام البرهان على أن ما شرحوه، هو كما شرحوه، اعتقد حدًّا، وإلا اعتقد شرحاً للاسم، كما نقول:

حد الجن: حيوان هوائي ناطق، مشف الجرم، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة.

فيكون هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس.

فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان؛ فإن دل على وجوده كان حدًّا، بحسب الذات. وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجن المراد في الشرع الموصوف بوصفه، أمر آخر، أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس.

وكما نقول في:

حد الخلاء: إنه بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه.

وربما يدل الدليل على أنه ذلك محال وجوده، فيؤخذ على أنه شرح للاسم في إطلاق النظار.

وإنما قدمنا هذه المقدمة لتعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أراده الفلاسفة بالإطلاق، لا حكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه. فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه.

[القسم الأول
المستعمل في الإلهيات][1]

والمستعمل في الإلهيات خمسة عشر لفظاً:

وهو (الباري تعالى) المسمى بلسانهم (المبدأ الأول)[2]

و (العقل)	و (النفس)	و (العقل الكلي)
و (عقل الكل)	و (النفس الكلية)	و (نفس الكل)
و (الملك)	و (العلة)	و (المعلول)
و (الإبداع)	و (الخلق)	و (الإحداث)
و (القديم)		

(١) زدناها لأنه وضع عنواناً للقسم الثاني وهو المستعمل في الطبيعيات (ص ٢٩٦) وعنواناً للقسم الثالث وهو ما يستعمل في الرياضيات (ص ٢٩٩).

(٢) ويسمونه أيضاً (واجب الوجود).

أما (الباري) عز وجل فزعموا: أنه لا حد له، ولا رسم له؛ لأنه لا جنس له، ولا فصل له[١]، ولا عوارض تلحقه.

والحد يلتئم بالجنس والفصل.

والرسم بالجنس والعوارض الفاصلة.

وكل ذلك تركيب، ولكن له قول يشرح اسمه، وهو أنه:

الموجود، الواجب الوجود، الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، ولا يكون وجود لسواه إلا فائضاً عن وجوده، وحاصلاً به، إما بواسطة، أو بغير واسطة.

ويتبع هذا الشرح أنه الموجود الذي لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام، كتكثر الجسم بـ (الصورة) و (الهيولى) ولا بأجزاء الحد كتكثر الإنسان بـ (الحيوانية) و (النطق).

ولا بأجزاء الإضافة.

ولا يتغير لا في الذات، ولا في لواحق الذات[٢].

وما ذكروه يشتمل على نفي الصفات، ونفي الكثرة فيها. وذلك مما يخالفون فيه[٣].

فهذا شرح اسم الباري، والمبدأ الأول، عندهم.

وأما (العقل) فهو اسم مشترك؛ تطلقه الجماهير، والفلاسفة، والمتكلمون، على وجوه مختلفة، لمعان مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع.

---

(١) أفرد الغزالي المسألة السابعة من مسائل التهافت لإبطال قول الفلاسفة إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل. (انظر: تهافت الفلاسفة، ص ١٤١ - ١٤٦).

(٢) يقول ابن سينا في شرح اسم واجب الوجود: «فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريئاً عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ندّ له ولا شريك ولا ضدّ، وأنه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد بها جملته، وأنه واحد من حيث هو غير مشارَك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوجوه فرد، وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم. وقد كان هذا أحد وجوه الواحد، وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للأجسام لاتصال أو اجتماع أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة وهي معنى وجودي يلحق ذاتاً أو ذواتاً» (انظر: النجاة، ص ٢٥١، ٢٥٢).

(٣) يثبت الغزالي لله تعالى سبع صفات، وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وقد أثبت أصل هذه الصفات وشرح خصوص أحكامها في كتابة الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٥٣ - ١٠١).

أما الجماهير: فيطلقونه على ثلاثة أوجه:

الأول: يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس[1]، فيقال لمن صحت فطرته الأولى: إنه (عاقل) فيكون حده أنه:

قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه:

معان مجتمعة في الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.

الثالث: معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيأته، ويكون حده أنه:

هيأة محمودة للإنسان في حركاته، وسكناته وهيئاته، وكلامه، واختياره.

ولهذا الاشتراك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلاً؛ فيقول واحد: هذا عاقل، ويعني به صحة الغريزة[2].

ويقول الآخر: ليس بعاقل، ويعني به عدم التجارب، وهو المعنى الثاني.

وأما الفلاسفة فاسم (العقل) عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة:

(العقل) الذي يريده المتكلمون. و (العقل النظري)
و (العقل العملي) و (العقل الهيـولاني)
و (العقل بالملكة) و (العقل بالفعل)
و (العقل المستفاد) و (العقل الفعال)

فأما الأول: فهو الذي ذكره (أرسطوطاليس) في كتاب (البرهان) وفرق بينه وبين (العلم).

ومعنى هذا (العقل) هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، و (العلم) ما يحصل للنفس بالاكتساب، ففرقوا بين المكتسب والفطري، فيسمى أحدهما (عقلاً) والآخر (علماً).

وهو اصطلاح محض.

---

(١) هذا هو العقل الذي أراده المحاسبي في رسالته شرف العقل وماهيته، حيث يقول: «فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العبادة بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم، إنما عرفهم الله سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم، فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم، بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرّهم» (انظر: الحارث بن أسد المحاسبي، شرف العقل وماهيته ص ١٧ ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).

(٢) وهو المعنى الأول.

وهذ المعنى هو الذي حد (المتكلمون) (العقل) به[1]؛ إذ قال القاضي أبو بكر الباقلاني في حد العقل:

إنه علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات؛ كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين.

وأما سائر العقول فذكرها الفلاسفة في (كتاب النفس).

أما العقل النظري: فهـو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية، من جهة ما هي كلية[2].

وهي احتراز عن الحس الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية.

وكذا الخيال.

وكان هذا هو المراد بصحة الفطرة الأصلية عند الجماهير كما سبق.

وأما العقل العملي: فقوة للنفس، هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات؛ لأجل غاية مظنونة، أو معلومة[3].

وهذه قوة محركة، وليست من جنس العلوم، وإنما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل، مطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مستضر باتباع شهواته ولكنه

---

(١) يقول الفارابي في رسالته في العقل: «وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء: هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادىء الرأي عند الجميع، فإن بادىء الرأي عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل».

وواضح من هذا النص أن ما أراده الفارابي من العقل عند المتكلمين غير ما بينه الغزالي هنا؛ فالذي يعنيه الغزالي من العقل عند المتكلمين هو ما ذكره أرسطو في كتاب البرهان ـ كما أشار قبل أسطر ـ والعقل الذي أشار إليه أرسطو في كتاب البرهان يبينه الفارابي بقوله: «وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان، فإنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر، بل بالفطر والطبع، أو من صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا بفكر وتأمل أصلاً، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم النظرية».

(٢) يعرف ابن سينا القوة النظرية بقوله: «هي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء» (انظر: النجاة، ص ١٦٥).

(٣) يعرف ابن سينا القوة العملية بقوله: «هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية؛ ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها» (المرجع السابق: ص١٦٤).

يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور في عقله النظري، بل لفتور هذه القوة، التي سنميت (العقل العملي).

وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة، والمواظبة على مخالفة الشهوات.

ثم للقوة النظرية أربعة أحوال:

الأولى: أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للصبي الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد، فيسمى هذا (عقلاً هيـولانيًّـا)[1].

الثانية: أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة، بالقوة القريبة؛ فإنه مهما عرض عليه الضروريات، وجد نفسه مصدقاً بها، لا كالصبي الذي هو ابن مهد، وهذا يسمى (العقل بالملكة)[2].

الثالثة: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه، ولكنه غافل عنها، ولـكن متى شاء أحضرها بالفعل، ويسمى (عقلاً بالفعل)[3].

الرابعة: (العقل المستفاد) وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه، وهو يطالعها ويلابس التأمل فيها. وهو العلم الموجود بالفعل، الحاضر[4].

فحد العقل الهيولاني[5]: أنه: قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء، مجردة

---

(١) يقول ابن سينا: «. . . يقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج؛ وهذه كقـوة الطفـل على الكتـابة. . . وتـسمى قـوة مطلقـة وهيولانيـة». (المرجـع السابق: ص ١٦٥).

(٢) يقول ابن سينا: «ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة». ثم يقول إن هذه القوة تـسمى قوة ممكنة، وربما سميت ملكة. (المرجع السابق: ص ١٦٥).

(٣) يقول ابن سينا: «ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب، وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده» (المرجع السابق: ص ١٦٦).

(٤) يقول ابن سينا: «وتارة تكون لها نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً؛ لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل نوع من الصور تكون مستفادة من خارج» (المرجع السابق: ص ١٦٦). ويقول الفارابي في رسالته في العقل: «. . . فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد».

(٥) يقول ابن سينا: «وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة» (المرجع السابق: ص ١٦٥).

عن المواد، وبها يفارق الصبي الفرس، وسائر الحيوانات، لا بعلم حاصر، ولا بقوة قريبة من العلم.

وحد العقل بالملكة: أنه استكمال العقل الهيولاني، حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل.

وحد العقل بالفعل: أنه استكمال للنفس بصورة ما، أي صورة معقولة، حتى متى شاء عقلها، أو أحضرها بالفعل.

وحد العقل المستفاد: أنه ماهية مجردة عن المادة، مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج.

وأما العقول الفعالة، فهي نمط آخر.

والمراد بالعقل الفعال: كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً.

فحد العقل الفعال: أما من جهة ما هو عقل أنه:

جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها ـ لا بتجريد غيرها لها ـ عن المادة، وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة.

فأما من جهة ما هو فعال؛ فإنه:

جوهر بالصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل، بإشرافه عليه.

وليس المراد بـ (الجوهر) المتحيز، كما يريده المتكلمون، بل ما هو قائم بنفسه، لا في موضوع.

و (الصوري) احتراز عن (الجسم) وما في المواد.

وقولهم (لا بتجريد غيره) احتراز عن المعقولات المرتسمة في النفس، من أشخاص الماديات؛ فإنها مجردة بتجريد العقل إياها، لا بتجريدها في ذاتها.

والعقل الفعال: المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة، نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة؛ إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل[1].

---

(١) انظر شرح ابن سينا للعقل الفعال مفصلاً في النجاة ص ١٩٢ ، ١٩٣ . والعقل الفعال هو الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس، كما يشير إليه الفارابي في رسالته في العقل. وهو كما يشرحه الفارابي في الرسالة المذكورة: «صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً. وهو بنوع ما عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة، وجعل المعقولات التي =

وقد يسمون هذه العقول الملائكة.

وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون؛ إذ لا وجود لقائم بنفسه ليس بمتحيز عندهم إلا الله وحده.

والملائكة: أجسام لطيفة متحيزة عند أكثرهم[1].

وتصحيح ذلك، بطريق البرهان. وما ذكرناه شرح الاسم.

وأما النفس: فهي عندهم اسم مشترك، يقع على معنى:

يشترك فيه (الإنسان) و (الحيوان) و (النبات).

وعلى معنى آخر يشترك فيه (الإنسان) و (الملائكة السماوية) عندهم.

فحد النفس: بالمعنى الأول عندهم، أنه:

كمال [أول لجسم][2] طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة[3].

وحد النفس: بالمعنى الآخر، أنه:

جوهر غير جسم، هو كمال أول للجسم، محرك له بالاختيار، عن مبدأ نطقي، أي عقلي، بالفعل أو بالقوة.

فالذي بالقوة، هو فصل النفس الإنسانية. والذي بالفعل هو فصل أو خاصة، للنفس الملكية.

وشرح الحد الأول: أن حبة البذر إذا طرحت في الأرض، فاستعدت للنمو والاغتذاء، فقد تغيرت عما كان عليه قبل طرحه في الأرض. وذلك بحدوث صفة فيه،

= كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة، ما دامت في الظلمة... وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ. وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل...».

(١) أي عند أكثر المتكلمين.

(٢) في الأصل «كمال جسم طبيعي... الخ» وما أثبتناه مناسب للتعريف الشائع. والغزالي نفسه يقول بعد أسطر: فلذلك قيل في الحد إنه كمال أول لجسم.

(٣) هذا هو تعريف أرسطو. ويحدّ ابن سينا النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية كما يلي:

١ ـ النفس النباتية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي.

٢ ـ النفس الحيوانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

٣ ـ النفس الإنسانية. كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. (انظر النجاة: ص ١٥٨).

لو لم تكن لما استعد لقبولها من واهب الصور، وهو الله تعالى وملائكته. فتلك الصفة كمال له؛ فلذلك قيل في الحد إنه كمال أول لجسم[1].

ووضع ذلك موضع الجنس، وهذا يشترك فيه (البذور) و (النطفة للحيوان والإنسان).

فـ (النفس) صورة، بالقياس إلى المادة الممتزجة؛ إذ هي منطبعة في المادة، وهي قوة بالقياس إلى فعلها.

وكمال بالقياس إلى النوع النباتي، والحيواني.

ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة؛ فلذلك عبر به في محل الجنس.

و (الطبيعي) احتراز عن الصناعي؛ فإن صور الصناعات أيضاً، كمال فيها[2].

و (الآلي) احتراز عن القوى التي في العناصر الأربعة؛ فإنها تفعل لا بآلات، بل بذواتها. والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيها.

وقولهم (ذو حياة بالقوة) فصل آخر، أي من شأنه أن يحيا بالنشوء، ويبقى بالغذاء، وربما يحيا بإحساس وحركة هما في قوته.

وقولهم (كمال أول) للاحتراز عن قوة التحريك، والإحساس؛ فإنه أيضاً كمال للجسم، لكنه ليس كمالاً أولاً، يقع ثانياً لوجود الكمال الذي هو نفس[3].

وأما نفس الإنسان والأفلاك: فليست منطبعة في الجسم، ولكنها كمال الجسم، على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقلي:

أما الأفلاك فعلى الدوام بالفعل.

وأما الإنسان فقد يكون بالقوة تحريكه.

وأما العقل الكلي، وعقل الكل، والنفس الكلي، ونفس الكل: فبيانه أن الموجودات عندهم ثلاثة أقسام:

أجسام: وهي أخسها.

وعقول فعالة[4]: وهي أشرفها؛ لبراءتها عن المادة، وعلاقة المادة؛ حتى إنها لا تحرك المواد أيضاً إلا بالشوق.

---

(1) **يقول الغزالي في معارج القدس في مدارج معرفة النفس** (ص ٤٥): «وقولنا الكمال الأول، أي من غير واسطة كمال آخر، لأن الكمال قد يكون أولاً وقد يكون ثانياً».

(2) **يقول في المرجع السابق:** «وقولنا لجسم طبيعي، أي غير صناعي لا في الأذهان بل في الأعيان».

(3) **راجع الحاشية السابقة.**

(4) **العقول الفعالة هي العقول المفارقة** التي قال بها الفلاسفة الذين ينادون بمذهب الفيض أو الصدور. وهي =

وأوسطها النفوس: وهي تنفعل من العقل، وتفعل في الأجسام، وهي واسطة

ويعنون بـ (الملائكة السماوية) نفوس الأفلاك؛ فإنها حية عندهم.

وبـ (الملائكة المقربين) العقول الفعالة.

و (العقل الكلي) يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد، من العقول التي لأشخاص الناس، ولا وجود لها في القوام، بل في التصور؛ فإنك إذا قلت: (الإنسان الكلي) أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان الموجود في سائر الأشخاص، الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس، ولا وجود لإنسانية واحدة، هي إنسانية زيد، وهي بعينها إنسانية عمرو.

ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد مثلاً، ويطابق سائر أشخاص الناس كلهم، فيسمى ذلك (الإنسانية الكلية).

فهذا ما يعنون بـ (العقل الكلي)[1].

وأما (عقل الكل) فيطلق على معنيين:

أحدهما: وهو الأوفق للفظ، أن يراد بالكل (جملة العالم) فعقل الكل على هذا المعنى، بمعنى شرح اسمه، أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولا تحرك إلا بالشوق.

وآخر رتبة هذه الجملة هي (العقل الفعال) المخرج للنفس الإنسانية، في العلوم العقلية، من القوة إلى الفعل، وهذه الجملة هي مبادىء الكل، بعد المبدأ الأول.

والمبدأ الأول[2]: هو مبدع الكل.

وأما الكل بالمعنى الثاني: فهو الجرم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة، فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها، فيقال لـ (جرمه) جرم الكل، ولـ (حركته) حركة الكل. وهو أعظم المخلوقات، وهو المراد بـ (العرش) عندهم.

فعقل الكل: بهذا المعنى، هو جوهر مجرد عن المادة، من كل الجهات، وهو المحرك لحركة الكل، على سبيل التشويق لنفسه.

= مفارقة لأنها بريئة من المادة، وهي فعالة لأن كل عقل منها يفعل ويؤثر في العقول التي هي أسفل منه أما العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا فهو العقل الأخير في سلسلة العقول المفارقة، وهو عقل العالم الأرضي.

(1) راجع تفصيل رأي الفلاسفة في ذلك في كتاب النجاة لابن سينا، فصل في تحقيق معنى الكلي (ص ٢٢٠، ٢٢١).

(2) أو الله، أو الموجود الأول، أو المحرك الأول، أو المدبر الأول، أو واجب الوجود.

ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول.

ويزعمون أنه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، فأقبل...»[1] الحديث إلى آخره.

وأما النفس الكلي: فالمراد به المعنى المعقول، المقول على كثيرين مختلفين في العدد، في جواب ما هو؟ التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص، كما ذكرنا في العقل الكلي.

ونفس الكل: على قياس عقل الكل، جملة الجواهر الغير الجسمانية، التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية، المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي.

ونسبة نفس الكل، إلى عقل الكل، كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال.

ونفس الكل، هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية، ومرتبته في نيل الوجود، بعد مرتبة عقل الكل، ووجوده فائض عن وجوده.

وحد الملك: أنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق، عقلي غير مائت، هو واسطة: بين الباري عز وجل، والأجسام الأرضية. فمنه عقلي، ومنه نفسي. هذا حده عندهم.

وحد العلة عندهم: أنها كلُّ ذاتٍ، وجودُ ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل. ووجود هذا هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل.

وأما المعلول: هو كلُّ ذات وجودُه بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده.

ومعنى قولنا (من وجوده) غير معنى قولنا (مع وجوده) فإن معنى قولنا (من وجوده) هو أن يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود، وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها، بل لأن ذاتاً أخرى، موجودة بالفعل، يلزم عنها وجوب هذه الذات.

ويكون لها في نفسها الإمكان المحض.

ولها في نفسها بشرط العلة، الوجوب.

ولها في نفسها بشرط عدم العلة، الامتناع.

---

(1) لفظ الحديث بتمامه: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبِلْ، فأقبَلَ، ثم قال له: أدبِرْ، فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك. بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب». ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين (ج ١ ص ٩٩ - دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦). وقال العلامة زين الدين العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة، وأبو نعيم من حديث عائشة، بإسنادين ضعيفين.

وأما قولنا (مع وجوده) فهو آن يكون كل واحد من الذاتين إذا فرض موجوداً، لزم أن يعلم أن الآخر موجود. وإذا فرض مرفوعاً، لزم أن الآخر مرفوع.

والعلة والمعلول معاً، بمعنى هذين اللزومين، وإن كان بين وجهي اللزومين اختلاف؛ لأن أحدهما وهو المعلول، إذا فرض موجوداً، لزم أن يكون الآخر قد كان موجوداً، حتى وجد هذا.

وأما الآخر وهو العلة، فإذا فرض موجوداً، لزم أن يتبع وجود المعلول[1].

وإذا كان المعلول مرفوعاً، لزم أن يحكم أن العلة كانت أولاً مرفوعة، حتى رفع هذا. لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلة.

وأما العلة فإذا رفعناها، وجب رفع المعلول، بإيجاب رفع العلة.

حد الإبداع: هو اسم مشترك لمفهومين:

أحدهما: تأسيس الشيء، لا عن مادة، ولا بواسطة شيء.

والمفهوم الثاني: أن يكون للشيء وجود مطلق، عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي له في ذاته، إفقاداً تامًّا.

وبهذا المفهوم، العقل الأول مبدع في كل حال؛ لأنه ليس وجوده من ذاته، فله من ذاته العلم، وقد أفقد ذلك إفقاداً تامًّا.

وحد الخلق: هو اسم مشترك، فقد يقال (خلق) لأفادة وجودٍ كيف كان. وقد يقال (خلق) لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان.

وقد يقال: (خلق) لهذا المعنى الثاني، لكن بطريق الاختراع، من غير سبق مادة، فيها قوة وجوده، وإمكانه.

حد الإحداث: هو اسم مشترك يطلق على وجهين:

أحدهما: زماني؛ ومعنى الإحداث الزماني، الإيجاد للشيء، بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق.

ومعنى الإحداث الغير الزماني، هو إفادة الشيء وجوداً، وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان، بل بحسب كل زمان.

حد القدم: والقدم يقال على وجوه: يقال (قدم) بالقياس. و (قدم) مطلق.

---

(١) وعلى هذا مذهب الفلاسفة لقائلين بالفيض، حيث أن وجود العلة الأولى يلزم عنها ضرورة وجود المعلولات الأخرى؛ يقول الفارابي: «متى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات» (انظر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٥، دار المشرق بيروت ١٩٨٦).

والقدم بالقياس: هو شيء زمانه في الماضي، أكثر من زمان شيء آخر، فهو قديم بالقياس إليه.

وأما القدم المطلق: فهو أيضاً يقال على وجهين: يقال بحسب الزمان. وبحسب الذات.

فأما الذي بحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه[1].

وأما القديم بحسب الذات، فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب.

فالقديم بحسب الزمان، هو الذي ليس له وجود زماني، وهو موجود للملائكة، والسموات، وجملة أصول العالم عندهم[2].

والقديم بحسب الذات، هو الذي ليس له مبدأ أعلى، أي ليس له علة، وليس ذلك إلا الباري عز وجل.

---

(١) أي الذي لا أول لزمانه.

(٢) وعلى هذا قولهم بقدم العالم، وهو ما دحضه الغزالي في تهافت الفلاسفة، حيث قال (ص ٤٨): «اختلفت الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان».

القسم [الثاني][1]
هو المستعمل في الطبيعيات

ونذكر منها خمسة وخمسين لفظاً، وهي:

الصورة	والهيولى	والموضوع
والمحمول	والمادة	والعنصر
والإسطقس	والركن	والطبيعة
والطبع	والجسم	والجوهر
والعرض	والنار	والهواء
والماء	والأرض	والعالم
والفلك	والكوكب	والشمس
والقمر	والحركة	والدهر
والزمان	والآن	والمكان
والخلاء	والملاء	والعدم
والسكون	والسرعة	والبطء
والاعتماد	والميل	والخفة
والثقل	والحرارة	والرطوبة
والبرودة	واليبوسة	والخشن
والملس	والصلب	واللين
والرخو	والمشف	والتخلخل
والاجتماع	والتجانس	والمداخل
والمتصل	والاتحاد	والتتالي
والتوالي		

[١][2] ـ حد الصورة: واسم (الصورة) مشترك بين ستة معان:

---

(١) في الأصل «الثالث» والصواب ما أثبتناه.

(٢) الأرقام المتسلسلة غير موجودة في الأصل، ووضعناها للإيضاح.

الأول: هو النوع، يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس.

وحده بهذا المعنى حد النوع، وقد سبق في مقدمات (كتاب القياس).

الثاني: الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني، فإنه يسمى صورة.

وحده بهذا المعنى، كل موجود في الشيء، لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه؛ ولأجله وجد الشيء، مثل العلوم والفضائل في الإنسان.

الثالث: ماهية الشيء كيف كان قد تسمى صورة.

فحده بهذا المعنى، كل موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه كيف كان.

الرابع: الحقيقة التي تقوم المحل بها.

وحده بهذا المعنى: أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه، ولا يصح وجوده مفارقاً له؛ لكن وجوده هو بالفعل حاصل له، مثل صورة الماء في هيولى الماء، إنما يقوم بالفعل بصورة الماء، أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء.

والصورة التي تقابل بـ (الهيولى) هي هذه الصورة.

الخامس: الصورة التي تقوّم النوع تسمى صورة.

وحده بهذا المعنى: أنه الموجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه مفارقاً له. ولا يصح قوام ما فيه دونه، إلا أن النوع الطبيعي يحصل به، كصورة الإنسانية، والحيوانية، في الجسم الطبيعي الموضوع له.

السادس: الكمال المفارق، وقد يسمى صورة، مثل النفس للإنسان.

وحده بهذا المعنى: أنه جزء غير جسماني، مفارق، يتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي.

[٢] - **حد الهيولى**: أما الهيولى المطلقة، فهي جوهر، وجوده بالفعل إنما يحصل بقوله الصورة الجسمانية (كقوة قابلة للصور) وليس له في ذاته صورة، إلا بمعنى القوة، وهو الآن عندهم قسيم (الجسم) المنقسم بالقمسة المعنوية، لست أقول بالقسمة المقدارية إلى الصورة والهيولى. والقول في إثبات ذلك طويل ودقيق.

وقد يقال (هيولى) لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً وأمراً ما ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه (هيولى) وبالقياس إلى ما فيه (موضوع).

فمادة السرير (موضوع) لصورة السرير، و (هيولى) لصورة الرمادية، التي تحصل بالاحتراق[1].

[٣] ـ **الموضوع**: قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما، وكان ذلك الكمال حاضراً، وهو الموضوع له.

ويقال (موضوع) لكل محل متقوِّم بذاته، مقوِّمٌ لما يحله.

كما يقال (هيولى) للمحل الغير المتقوِّم بذاته، بل بما يحله.

ويقال (موضوع) لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب، وهو الذي يقابل بـ (المحمـول) [٤].

[٥] ـ **المادة**: قد تقال اسماً مرادفاً للهيولى.

ويقال (مادة) لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، ووروده عليه يسيراً، مثل (المني) و (الدم) لصورة الحيوان؛ فربما كان ما يجامعه من نوعه، وربما لم يكن من نوعه.

[٦] ـ **العنصر**: اسم للأصل في الموضوعات، فيقال (عنصر) للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً، تتنوع بها الكائنات الحاصلة منه. إما مطلقاً، وهو العقل الأول. وإما بشرط الجسمية، وهو المحل الأول من الأجسام الذي تتكون سائر الأجسام الكائنة لقبول صورها[2].

[٧] ـ **الإسطقس**: هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له في

---

(١) الهيولى حَدَّها الكندي بقوله: «قوة موضوعة لحمل الصور، منفعلةٌ» (انظر رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٦ ـ تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ نسخة صورتها كلية الآداب في الجامعة اللبنانية عن النسخة الأصلية). ونشير هنا إلى أن رسالة الكندية هذه في الحدود، هي أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب ـ كما يقول أبو ريدة ـ وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا.

وفي التعريفات للجرجاني (ص ٢٥٧): «الهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية».

أما الخوارزمي فقد عرف الهيولى بقوله: «كل جسم هو الحامل لصورته كالخشب للسرير والباب، وكالفضة للخاتم والخلخال، وكالذهب للدينار والسوار. فأما الهيولى إذا أطلقت فإنه يعنى بها طينة العالم، أعني جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب، ثم العناصر الأربعة، وما يتركب منها» (انظر مفاتيح العلوم ص ٨٢ ـ دار الكتب العلمية، بيروت).

(٢) العنصر يعرفه الكندي في رسالته في حدود الأشياء بقوله: «العنصر: طينة كل طينة» (انظر رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٦).

النوع، يقال له (إسطقس) فلذلك قيل: إنه آخر ما ينتهي إليه تحلل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة(١).

[٨] ـ **الركن**: هو جوهر بسيط، وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر.

فـ (الشيء) بالقياس إلى العالم (ركن).

وبالقياس إلى ما يتركب منه (إسـطقس).

وبالقياس إلى ما تكون عنه (عنصر) سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً، أو بالاستحالة المجردة عنه؛ فإن (الهواء) عنصر السحاب بتكاثفه، وليس (اسطقساً) له.

وهو (اسطقس) و (عنصر) للنبات.

والفلك: هو ركن وليس بـ (اسطقس) ولا (عنصر) لصورة.

ولصورته موضوع، وليس له (عنصر) مهما عُني بالموضوع محل، لأمر هو فيه بالفعل، ولم يُعْنَ به محل متقدم.

وهذه الأسماء التي هي (الهيـولى) و (الموضـوع) و (العنصر) و (المـادة) و (الاسطقس) و (الركن) قد تستعمل على سبيل الترادف، فيبدل بعضها مكان بعض، بطريق المسامحة، حيث يعرف المراد بالقرينة.

فالحجر إذا هوَى إلى أسفل، فليس يهوي لكونه جسماً، بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه، فهو معنى به يفارق النار التي تميل إلى فوق، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة، ويسمى: [٩] ـ (طبيعة).

وقد يسمى نفس الحركة طبيعة، فيقال: طبيعة الحجر، الهُويّ.

وقد يقال: (طبيعة) لـ (العنصر) و (الصورة الذاتية).

والأطباء يطلقون لفظ (الطبيعة) على (المزاج) وعلى (الحرارة الغريزية) وعلى (هيئات الأعضاء) وعلى (الحركات) وعلى (النفس النباتية).

ولكل واحد، حد آخر ليس يتعلق الغرض به؛ فلذلك اقتصرنا على الأول.

---

(١) الإسطقس يعرفه الكندي بقوله: «منه يكون الشيء، ويرجع إليه منحلاً، وفيه الكائن بالقوة. وأيضاً: هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم» (رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص ١٦٨). ويقول الجرجاني في التعريفات (ص ٢٤): «هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمى العناصر الأربعة التي هي الماء والأرض والهواء والنار اسطقسات، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن». ويعرفه الخوارزمي في مفاتيح العلوم (ص ٨٢) بقوله: «هو الشيء البسيط الذي منه يـتركب المركب، كـالحجارة والقراميد والجذوع التي منها يتركب القصر، وكالحروف التي منها يتركب الكلام، وكالواحد الذي منه يتركب العدد. وقد يسمى الاسطقس الركن».

[١٠] ـ **الطبع: هو كل هيأة يستكمل بها نوع من الأنواع، فعلية كانت أو انفعالية وكأنها أعم من الطبيعة**[1].

وقد يكون الشيء عن (الطبيعة) وليس بـ (الطبع) مثل الأصبع الزائدة.

ويشبه أن يكون هو بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الشخصية، وليست بـ (الطبع) بحسب الطبيعة الكلية.

ولعموم الطبع لـ (الفعل) و (الانفعال) كان أعم من الطبيعة التي هي مبدأ فعلي.

[١١] ـ **الجسم: اسم مشترك قد يطلق على المسمى به، من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة، أعني أنه ممسوح بـ (القوة) وإن لم يكن بـ (الفعل).**

وقد يقال (جسم) لـ (صورة) يمكن أن يعرض فيها أبعاد[2]، كيف نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً، ذات حدود متعينة.

وهذا يفارق الأول في أنه لو لم يشترط كون الجملة محدوداً، ممسوحاً بالقوة أو بالفعل، أو اعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها، لكان كل جزء منها يسمى (جسماً) بهذا الاعتبار.

ويقال (جسم) لجوهر مؤلف من (هيولى) و (صورة) وهو بالصفة التي ذكرناها، فتسمى (جسماً) بهذا الاعتبار.

والفرق بين (الكم) وهذه (الصورة) أن قطعة من الماء والشمع كلما بدلت أشكالها، تبدلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة، ولم يبق واحد منها بعينه، واحداً بالعدد، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال، واحدة بالعدد من غير تبدل.

و (الصورة) القابلة لهذا الأحوال، هي جسمية.

وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلاً، كانقلاب (الهواء) بـ (التكاثف) سحاباً، أو ماء،

---

(١) **الطبع والطبيعة عرفهما الجرجاني** في كتاب التعريفات (ص ١٤٠) كما يلي: «الطبع: ما يقع على الإنسان بغير إرادة؛ وقيل الطبع بالسكون: الجبلة التي خلق الإنسان عليها. والطبيعة: عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي».

(٢) **يسميه الجرجاني بالجسم التعليمي**، فيقول (التعريفات: ص ٧٦): «الجسم التعليمي هو الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، ونهايته السطح، وهو نهاية الجسم الطبيعي». ويعرف الجسم بقوله: «جوهر قابل للأبعاد الثلاثة» وهذا التعريف الأخير يقابل تعريف الغزالي الأول، وهو قوله: الجسم اسم مشترك قد يطلق على المسمى به من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة.

أو تخلخل مثلاً الجمد، لما يستحيل صورته الجسمية، واستحال أبعاده ومقداره، ولهذا يظهر الفرق: بين (الصورة الجسمية) التي هي من باب (الكم).

وبين (الصورة) التي هي من باب (الجوهر).

[١٢] ـ **الجوهر**: اسم مشترك:

يقال (جوهر) لذات كل، كـ(الإنسان) أو كـ(البياض) فيقال: جوهر البياض وذاته.

ويقال (جوهر) لكل موجود، وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات آخر تقارنها، حتى يكون بالفعل. وهو معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه.

ويقال (جوهر) لما كان بهذه الصفة، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه.

ويقال (جوهر) لكل ذات وجوده ليس في موضوع[١]، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء:

وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فيكون معنى قولهم: «الموجود لا في موضوع» الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه مقوم له.

ولا بأس بأن يكون في محل لا يتقوم المحل دونه بالفعل؛ فإنه وإن كان في محل، فليس في موضوع.

فـ(كل موجود)، وإن كان كالبياض، والحرارة، والحركة، والعمل، فهو جوهر بالمعنى الأول.

و(المبدأ الأول جوهر) بالمعاني كلها، إلا بالوجه الثالث، وهو تعاقب الأضداد، نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدباً من حيث الشرع.

و(الهيولى) جوهر بالمعنى الثالث، وليس جوهراً بالمعنى الثاني.

و(الصورة) جوهر بالمعنى الرابع، وليس جوهراً بالمعنى الثاني والثالث.

والمتكلمون يخصصون اسم (الجوهر) بـ(الجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم). ويسمون المنقسم (جسماً) لا (جوهراً) وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عز وجل[٢]، والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوي القصور.

---

(١) الجوهر بهذا المعنى يقابله العرض (انظر الصفحة التالية، وص ٣٠٤).

(٢) يبين الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» سبب امتناع إطلاق الجوهر على الله تعالى، فيقول: «ندعي أن صانع =

[١٣] ـ العرض: اسم مشترك فيقال لكل موجود في محل (عرض).

ويقال (عرض) لكل موجود في موضوع.

ويقال (عرض) للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وهو العرض الذي قابلناه بالذاتي في كتاب (مقدمات القياس).

ويقال (عرض) لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه.

ويقال (عرض) لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه.

ويقال (عرض) لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون.

فـ(الصورة) عرض بالمعنى الأول فقط، وهو الذي يعنيه المتكلم إذا ما قابله بـ (الجوهر).

و (الأبيض) أي الشيء ذو البياض، الذي يحمل على الثلج، والجص، والكافور، ليس هو عرضاً بالوجه الأول والثاني، وهو عرض بالوجه الثالث؛ وذلك لأن هذا الأبيض الذي هو نوع محمول، غير مقوم؛ وهو جوهر ليس في موضوع ولا محل.

فـ(البياض) هو الحالُ في محل وموضوع. و (البياض) لا يحمل على الثلج، فلا ثلج بياض، بل يقال (أبيض) ومعناه أنه (شيء ذو بياض) فلا يكون هذا حملاً مقوماً.

وحركة الحجر إلى أسفل، عرض بالوجه الأول، والثاني، والثالث، وليس عرضاً بالوجه الرابع، والخامس، والسادس. بل حركته إلى فوق عرض، بجميع هذه الوجوه.

وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس، والرابع.

= العالم ليس بجوهر متحيز؛ لأنه قد ثبت قدمه، ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. . . فإن قيل: بم تنكرون على من يسميه جوهراً ولا يعتقده متحيزاً؟ قلنا: العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ وإنما يمنع عنه إما لحق اللغة وإما لحق الشرع. أما حق اللغة فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه، فإن ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة، أي واضع اللغة واضعه له، فهو كاذب على اللسان. وإن زعم أنه استعاره نظراً إلى المعنى الذي به شارك المستعار منه، فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة، وإن لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة، والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول.

وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه، فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء، إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الأفعال. وفيه رأيان: أحدهما أن يقال: لا يطلق اسم في حق الله تعالى إلا بالإذن، وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم. وأما أن يقال لا يحرم إلا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر، فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه لأن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام؛ وإن لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه، فكلا الطريقين محتمل. ثم الإيهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال، فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم» (انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٨).

[١٤] ـ الفلك: عندهم جسم بسيط كري غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسط، مشتمل عليه[١].

[١٥] ـ الكوكب: جسم بسيط كري مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه.

[١٦] ـ الشمس: كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً، وأشدها ضوءاً، ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة.

[١٧] ـ القمر: هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة. ولونه الذاتي إلى السواد.

[١٨] ـ النار: جسم بسيط طباعه أن يكون حارًّا يابساً، متحركاً بالطبع عن الوسط، يستقر تحت كرة القمر.

[١٩] ـ الهواء: جرم بسيط، طباعه أن يكون حارًّا رطباً، مشفًّا لطيفاً، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار، فوق كرة الأرض.

[٢٠] ـ الماء: جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفًّا، متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء، وفوق الأرض.

[٢١] ـ الأرض: جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً، يابساً، متحركاً إلى الوسط، نازلاً فيه.

[٢٢] ـ العالم: هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها[٢].

ويقال (عالم) لكل جملة موجودات متجانسة، كقولهم: (عالم الطبيعة) و (عالم النفس) و (عالم العقل).

[٢٣] ـ الحركة: كمال أول بالقوة، من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت: هو خروج من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد.

---

(١) يعرفه الجرجاني بقوله: «الفلك جسم كرويّ يحيط به سطحان ظاهري وباطني، وهما متوازيان مركزهما واحد» (التعريفات: ص ١٦٩). ويعرفه الكندي بقوله: «عنصر وذو صورة، فليس بأزلي» (رسالة في حدود الأشياء ورسومها: ص ١٦٩). ونلاحظ أن الغزالي يحكي تعريف الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم. أما تعريف الجرجاني فلا يتطرق إلى هذه المسألة. أما تعريف الكندي فهو يعبر عن فكرة أساسية عنده وهي قوله بحدوث العالم كله وتناهيه في الزمان والمكان.

(٢) يقول الجرجاني: «العالم لغةً عبارة عما يعلم به الشيء، واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته (انظر التعريفات: ص ١٤٥).

وكل تغير عندهم يسمى (حركة)[1].

وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط، مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط، وأسرع منها.

[٢٤] ـ الدهر: هو المعنى المعقول، من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله[2].

[٢٥] ـ الزمان: هو مقدار الحركة، موسوم من جهة التقدم والتأخر[3].

[٢٦] ـ الآن: هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان[4].

وقد يقال: إن الزمان صغير المقدار عن الوهم، متصل بالآن الحقيقي من جنسه.

[٢٧] ـ المكان: هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي[5].

وقد يقال (مكان) للسطح الأسفل الذي يستقر عليه شيء يقلّه.

ويقال (مكان) بمعنى ثالث، إلا أنه غير موجود؛ وهو أبعاد متناهية كأبعاد المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن[6].

وإن كان يجوز أن يلقى من غير المتمكن، كان هو (الخلاء).

---

(١) قوله «وكل تغير عندهم يسمى حركة» يبدو واضحاً من خلال تعريف الكندي للحركة بأنها تبدّل حال الذات (انظر رسالة في حدود الأشياء: ص ١٦٧). ويقول ابن سينا في النجاة (ص ١٠٥): «الحركة تقال على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقة لحال لا محالة، ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد».

(٢) تعريف الجرجاني: «الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد لحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد» (انظر: التعريفات ص ١٠٥).

(٣) تعريف الكندي «الزمان مدة تعدُّها الحركة غير ثابتة الأجزاء» (رسالة في حدود الأشياء: ص ١٦٧). وتعريف الخوارزمي مقارب لهذا التعريف، حيث يقول في مفاتيح العلوم (ص ٨٣): «الزمان مدة تعدّها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها من المتحركات». أما الزمان عند المتكلمين فهو «عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام» (انظر التعريفات للجرجاني: ص ١١٤).

(٤) تعريف الجرجاني (ص ٣٨): «الآن هو اسم للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرف غير متمكن وهو معرفة، ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف لأنه ليس له ما يشركه».

(٥) هذا نفس تعريف الجرجاني (ص ٢٢٧) يقول: «المكان عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي» ويضيف: «وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده». ويعرفه الكندي (ص ١٦٧) بقوله: «المكان: نهايات الجسم، ويقال هو التقاء أُفُقَي المحيط والمحاط به». ويعرفه الخوارزمي (ص ٨٣) بقوله: «مكان الشيء هو سطح تقعير الهواء الذي فيه الجسم أو سطح تقعير الجسم الذي يحويه هواء».

(٦) هذا تعريف المكان عند المتكلمين (راجع تعريف الجرجاني في الحاشية السابقة).

وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه، فليس بـ (خلاء).

[٢٨] ـ **الخلاء**: بُعدٌ يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قوائم، لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم، وأن يخلو عنه.

ومهما لم يكن هذا موجوداً، كان هذا الحد شرحاً للاسم[١].

[٢٩] ـ **الملاء**: هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه.

[٣٠] ـ **العدم**: الذي هو أحد المبادىء للحوادث، هو ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه.

[٣١] ـ **السكون**: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك[٢]، بأن يكون هو في حالة واحدة، من: (الكم) و (الكيف) و (الأين) و (الوضع) زماناً، فيوجد عليه في آنين.

[٣٢] ـ **السرعة**: كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير.

[٣٣] ـ **البطء**: كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل.

[٣٤و٣٥] ـ **الاعتماد والميل**: هو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لـما يمنعه عن الحركة إلى جهته[٣].

[٣٦] ـ **الخفة**: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع.

[٣٧] ـ **الثقل**: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع.

---

(١) يقول الجرجاني (ص ١٠٠): «الخلاء هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئاً محضاً، لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو أمر موهوم عنده، إذ لو وجد لكان بعداً مفطوراً، وهم لا يقولون به. والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه، وما وراء المحدد ليس ببعد لانتهاء الأبعاد بالمحدد، ولا قابل للزيادة والنقصان لأنه لا شيء محض فلا خلاء بأحد المعنيين، بل الخلاء إنما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي وذا غير ممكن».

(٢) قوله «فيما من شأنه أن يتحرك» لأن عدم الحركة عما ليس من شأنه الحركة لا يكون سكوناً، فالموصوف بهذا لا يكون متحركاً ولا ساكناً. (انظر التعريفات للجرجاني: ص ١٢٠).

(٣) تعريف الجرجاني (ص ٢٣٧): «الميل حالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يُعِقْ عائق، ويعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء؛ وهو عند المتكلمين اعتماد الميل».

[٣٨] ـ **الحرارة**: كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق؛ لإحداثها الخفة، فيعترض أن تجمع المتجانسات، وتفرق المختلطات[١]، وتحدث تخلخلاً، من باب (الكيف) في (الكيف)؛ وتكاثفاً من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده اللطيف.

[٣٩] ـ **البرودة**: كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات، وغير المتجانسات، بحصرها الأجسام، بتقليصها وعقدها اللذين من باب الكيف[٢].

[٤٠] ـ **الرطوبة**: كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة، ولا يحفظ ذلك، بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع[٣].

[٤١] ـ **اليبوسة**: كيفية انفعالية، لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب، عسر الترك له، والعود إلى شكله الطبيعي[٤].

[٤٢] ـ **الخشن**: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع.

[٤٣] ـ **الأملس**: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع.

[٤٤] ـ **الصلب**: هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلّا بعسر.

[٤٥] ـ **اللين**: هو الجرم الذي يقبل ذلك.

[٤٦] ـ **الرخو**: جرم ليس سريع الانفصال.

[٤٧] ـ **المشف**: جرم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه أن يرى بتوسط ما وراءه.

[٤٨] ـ **التخلخل**: اسم مشترك.

يقال (تخلخل) لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر، يلزمه أن يصير قوامه أرق[٥].

ويقال (تخلخل) لكيفية هذا القوام.

---

(١) تعريف الكندي (ص ١٧١): «الحرارة: علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التي من جواهر مختلفة.

(٢) تعريف الكندي (ص ١٧١): «البرودة: علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق التي من جوهر واحد».

(٣) تعريف الكندي (ص ١٧١): «الرطوبة: علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته».
وتعريف الجرجاني (ص ١١١): «الرطوبة: كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال».

(٤) تعريف الكندي (ص ١٧١): «اليبس: علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره».
وتعريف الجرجاني (ص ٢٥٨): «اليبوسة: كيفية تقتضي صعوبة التشكل والتفرق والاتصال».

(٥) تعريف الجرجاني (ص ٥٣): «التخلخل: ازدياد حجم من غير أن ينضم إليه شيء من خارج، وهو ضد التكاثف».

ويقال (تخلخل) لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد، نيتخللها جرم أرق منها.

وهذه حركة في الوضع.

والأول في الكم.

ويقال (تخلخل) لنفس وضع أجزاء هذا.

ويفهم حد (التكاثف) من حد التخلخل(١)، ويعلم أنه مشترك يقع على أربعة معان مقابلة لتلك المعاني.

واحدة منها حركة في الكم.

والآخر كيفية.

والثالث حركة في الوضع.

والرابع: وضع(٢).

[٤٩] - **الاجتماع**: وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد. والافتراق مقابله(٣).

[٥٠] - **المتجانسان**: هما اللذان لهما تشابه معاً في الوضع، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع.

[٥١] - **المداخل**: هو الذي يلاقي الآخر بكليته، حتى يكيفهما مكان واحد.

[٥٢] - **المتصل**: اسم مشترك يقال لثلاثة معان:

أحدها: هو الذي يقال له (متصل في نفسه) الذي هو فصل من فصول الكم.

وحدُّه: أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك.

ورسمه: أنه القابل للانقسام بغير نهاية.

والثاني والثالث: هما بمعنى المتصل.

وأولهما: من عوارض الكم المتصل، بالمعنى الأول، من جهة ما هو كم متصل، وهو أن المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة(٤).

---

(١) عرفه الجرجاني (ص ٦٥) بقوله: «التكاثف: هو انتقاص أجزاء المركب من غير انفصال شيء».

(٢) انظر ابن سينا النجاة: (ص١٤٩، ١٥٠) «فصل في التخلخل والتكاثف» حيث بين ببعض التوسع طبيعة التخلخل والتكاثف.

(٣) عرف الجرجاني الاجتماع بأنه «تقارب أجسام بعضها من بعض». وعرف الافتراق بقوله «كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن التفاضل بينهما» (انظر التعريفات: ص ١٠ و ٣٢).

(٤) هذا هو تعريف الكندي للاتصال، قال: «هو اتحاد النهايات» (انظر: رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، ص ١٧٦).

والثالث: شركة في الوضع، ولكن مع وضع.

وذلك أن كل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل، يقال: إنه متصل، مثل خطَّيْ زاوية.

والمعنى الثالث: هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة، وهو أن المتصلين بهذا المعنى، هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الآخر، في الحركة، وإن كان غيره بالفعل. مثل اتصال الأعضاء بعضها ببعض، واتصال الرباطات بالعظام.

وبالجملة: كل مماس ملازم عسير القبول للانفصال الذي هو مقابل للمماسة.

[٥٣] ـ **الاتحاد:** اسم مشترك.

فيقال (اتحاد) لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي. مثل اتحاد (الكافور) و (الثلج) في البياض، و (الإنسان) و (الثور) في الحيوانية.

ويقال (اتحاد) لاشتراك محمولات في موضوع واحد، مثل اتحاد (الطعم) و (الرائحة) في التفاح.

ويقال (اتحاد) لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة، كجزئي الإنسان من (البدن) و (النفس).

ويقال (اتحاد) لاجتماع أجسام كثيرة: إما بالتالي كالمائدة، وإما بالجنس كالكرسي والسرير، وإما باتصال أعضاء الحيوان[1].

وأحق هذا الباب باسم (الاتحاد) هو حصول جسم واحد بالعدد، من اجتماع أجسام كثيرة، لبطلان خصوصياتها؛ لأجل ارتفاع حدودها المنفردة، وبطلان استقلالاتها بالاتصال.

[٥٤] ـ **التتالي:** كون الأشياء التي لها وضع، ليس بينها شيء آخر من جنسها.

[٥٥] ـ **التوالي:** هو كون شيء بالقياس إلى مبدأ محدود، وليس بينهما شيء من بابهما.

---

(١) قال الجرجاني (ص ٨): «الاتحاد هو تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً» وقال: «الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة، وفي النوع مماثلة، وفي الخاصة مشاكلة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الأطراف مطابقة، وفي الإضافة مناسبة، وفي وضع الأجزاء موازنة».

القسم الثالث

ما يستعمل في الرياضيات

ولما لم نتكلم في كتاب (تهافت الفلاسفة) على الرياضيات اقتصرنا من هذه الألفاظ على قدر يسير.

وقد يدخل بعضها في (الإلهيات) و (الطبيعيات) في الأمثلة والاستشهادات، وهي ستة ألفاظ:

النهاية	وما لا نهاية	والنقطة
والخط	والسطح	والبعد

النهاية: وهي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه.

ما لا نهاية: هو كم ذو أجزاء كثيرة[1]، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه، وهو من نوعه، وبحيث ألا ينقضي.

النقطة: ذات غير منقسمة، ولها وضع، وهي نهاية الخط[2].

الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة، وهي نهاية السطح[3].

السطح: مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم، وهو نهاية الجسم[4].

---

(١) يقرر الكندي بطريقة البرهان أنه لا شيء البتة مما له كمية يمكن بالفعل أن لا يكون له نهاية (انظر الكندي: رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له، ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٩٤ ـ ١٩٨).

(٢) النقطة في تعريف الخوارزمي (ص ١١٨): «شيء لا بعد له من طول ولا عرض ولا عمق ولا تدرك بالحس إلا مع الخط لأنها نهايته، وأما على الانفراد فإنها لا تدرك إلا بالوهم».

(٣) تعريف الخوارزمي (ص ١١٨): «الخط هو المقدار ذو البعد الواحد وهو الطول فقط، ولا يمكن رؤيته إلا مع البسيط لأنه نهايته، فأما على الانفراد فإنه يدرك بالوهم فقط».

(٤) تعريف الخوارزمي (ص ١١٨): «السطح هو المقدار ذو البعدين وهما الطول والعرض فقط، ولا يدرك بالحس إلا مع الجسم لأنه نهاية جسم، فأما على الانفراد فإنه يدرك بالوهم فقط».

ويقول الجرجاني في التعريفات (ص ٩٩): «اعلم أن الخط والسطح والنقطة أعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء لأنها نهايات وأطراف للمقادير عندهم، فإن النقطة عندهم نهاية الخط، وهو نهاية السطح، وهو نهاية الجسم التعليمي. وأما المتكلمون فقد أثبتت طائفة منهم خطًا وسطحاً مستقلين، حيث ذهبت إلى أن الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط، والخطوط تتألف في العرض فيحصل منها سطح، والسطوح =

البعد: هو كل ما يكون بين نهايتين، غير متلاقيتين، ويمكن الإشارة إلى جهته، ومن شأنه أن يتوهم أيضاً فيه نهايات، من نوع تينك النهايتين[1].

والفرق بين البعد والمقادير الثلاثة[2]: أنه قد يكون بُعْدٌ خطيٌّ من غير خط، وبُعْدٌ سطحيٌّ من غير سطح.

مثاله: أنه إذا فرض في جسم، لا انفصال في داخله، نقطتان، كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط.

وكذلك إذا توهم فيه خطان متقابلان، كان بينهما بعد، ولم يكن بينهما سطح؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح إذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال، وإنما يكون فيه خط إذا كان في سطح.

نفرق إذن بين الطول والخط، وبين العرض والسطح؛ لأن البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول، وليس بخط. والبعد الذي بين الخطين المذكورين، هو عرض وليس بسطح، وإن كان كل خط ذا طول، وكل سطح ذا عرض.

وقد نجز غرضنا من (كتاب الحد) قانوناً وتفصيلاً.

= تتألف في العمق فيحصل الجسم. والخط والسطح على مذهب هؤلاء جوهران لا محالة لأن المتألف من الجوهر لا يكون عرضاً».

(١) في التعريفات للجرجاني (ص ٤٦): «البعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو نفسه عند القائلين بوجود الخلاء كأفلاطون».

(٢) يعني النقطة والخط والسطح.

كتاب أقسام الوجود وأحكامه

كتاب
أقسام الوجود وأحكامه

مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود، أعني الأقسام الكلية، والبحث عن عوارضها الذاتية التي تلحقها من حيث الوجود، وهو المراد بأحكامه.

وقد سبق الفرق: بين العوارض الذاتية، والتي ليست بذاتية.

ولواحق الشيء، أعني محمولاته، تنقسم: إلى ما يوجد شيء أخص منه، وإلى ما لا يوجد شيء أخص منه.

فالذي يوجد ما هو أخص منه ينقسم: فمنه فصول، ومنه أعراض ذاتية. وقد سبق الفرق بينهما.

وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه.

وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف أحواله.

وقد سبق الفرق بين الفصول، وبين الأعراض العامة.

وانقسام الوجود إلى الأقسام العشرة التي واحد منها جوهر، وتسعة أعراض، كما سبق جملتها، يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم تكن بالحقيقة.

كذلك إذ ذكرنا في تحقيق الفصل، ودخوله في الماهية، ما يخرج هذه الأمور عن الفصول كما خرج الوجود، والشيء عن الأجناس، وذلك بحكم ما سبق من الاصطلاح.

وانقسامه إلى: ما هو بالقوة والفعل. وإلى الواحد والكثير. والمتقدم والمتأخر. والعام والخاص. والكلي والجزئي. والقديم والحادث. والتام والناقص. والعلة والمعلول. والواجب والممكن. وما يجري مجراها. يشبه الانقسام بالعوارض الذاتية؛ فإن هذه الأمور لا تلحق الموجود لأمر أعم منه؛ إذ لا أعم من الوجود. ولا لأمر أخص منه، كالحركة؛ فإنها تلحق الموجود، من حيث كونه جسماً، لا من حيث كونه موجوداً.

ومقصودنا من النظر في هذا ينقسم إلى فنين:

الفن الأول

في أقسام الوجود

وهي عشرة أنواع في أنفسها.

ثم يكون أمرها في النفس ـ أعني العلم بها ـ أيضاً عشرة متباينة؛ فإن العلم معناه: مثال مطابق للمعلوم[1]، كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء.

فيكون لها عشر عبارات؛ إذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة في النفس، المطابقة للأشياء الخارجة.

وتلك الألفاظ هي[2]:

الجوهر	والكم	والكيف
والمضاف	والأين	ومتى
والوضع	وله	وأن يفعل
وأن ينفعل[3]		

فهذه العبارات أوردها المنطقيون[4]، ونحن نكشف معنى كل واحد منها، وبعد الإحاطة بالمعنى، فلا مشاحة في الألفاظ.

القول في الجوهر

اعلم أن الموجود ينقسم بنوع من القسمة إلى:

الجوهر والعرض

واسم كل من الجوهر والعرض مشترك كما سبق، ولكنا نعني الآن من جملتها شيئاً واحداً، فنريد بـ(الجوهر) الموجود لا في موضوع[5].

---

(١) قال الجرجاني في التعريفات (ص ١٥٥): «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص من الثاني. وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به. وقيل: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه. وقيل: هو مستغن عن التعريف. وقيل: العلم صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات. وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء. وقيل: عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول. وقيل: عبارة عن صفة ذات صفة».

(٢) راجع حاشية (٢) ٧٨.

(٣) راجع حاشية (١١) صفحة ٧٩.

(٤) راجع حاشية (١٠) صفحة ٧٩.

(٥) الجوهر لا يمكن حدُّه لأنه جنس عال ولا جنس فوقه ليحدَّ به. ويمكن رسمه بأنه: الغني عن المحل، أو القابل للعرض، أو المتحيز (انظر: المقولات العشر، ص ٢٥).

ونريد بـ(الموضوع) المحل القريب الذي يقوم بنفسه، لا بتقويم الشيء الحالّ فيه، كاللون في الإنسان، بل في الجسم؛ فإن ماهية الجسم لا تتقوم بـ(اللون) بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته؛ لا كصورة المائية في الماء؛ فإنها إذا فارقت عند انقلاب الماء هواء، كان المفارق ما تتبدل الماهية بسببه، لا كالحرارة والبرودة، إذا فارقت الماء؛ فإن الماهية لا تتبدل.

فإنا إذا سئلنا عن الحار والبارد ما هو؟ قلنا: هو ماء.

وإذا سئلنا عن الهواء، لم نقل: إنه ماء.

وإن أوردنا ثَم وقلنا: ماء حار، أو بارد، ولم نورد ههنا، فنقول: ماء قد تخلخل وانتشر؛ فإن صورة المائية قد زالت.

والمتكلمون أيضاً، يسمون هذا أيضاً عرضاً؛ فإنهم يعنون بالعرض ما هو في محل. وهذه الصورة في محل. والاصطلاح لا ينبغي أن ينازع فيه؛ فلكل فريق أن يصطلح في تخصيص العرض بما يريد. ولكن لا يمكن إنكار الفرق بين الحرارة بالنسبة إلى الماء التي تزول عند البرودة؛ وبين صورة المائية التي تزول عند انقلابه هواء؛ فإن الزائل ههنا يبدل المذكور في جواب ما هو. والزائل ثَمَّ لا يبدله.

والجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس في محل؛ فصورة المائية ليس جوهراً.

وعلى اصطلاح الفلاسفة عبارة عما ليس في موضوع، فالصورة عندهم جوهر.

والمعنى المشترك بين (الماء) و (الهواء) إذا استحال الماء هواء، يسمى عندهم أيضاً جوهراً، وهو (الهيولى).

فإذا فهم معنى الموضوع، فالفرق بينه وبين المحمول، أن الجوهر ينقسم:

إلى ما ليس في الموضوع، ولا يمكن أن يكون محمولاً. وإلى ما ليس في موضوع، ويمكن حمله على موضوع.

والأول: هو الجوهر الشخص، كزيد، وعمرو.

والثاني: هو الجواهر الكلية كالإنسان، والجسم، والحيوان.

فإنا نشير إلى موضوع، مثل زيد، ونحمل هذه الجواهر عليه، ونقول: زيد إنسان، وحيوان، وجسم.

فيكون المحمول جوهراً، لا عرضاً، إلا أنه محمول عرف ذات الموضوع، وليس

خارجاً عن ذاته؛ لا كالعَرَض، إذا حمل على الجوهر؛ فإنه يعرف به شيء خارج عن ذات الموضوع؛ إذ البياض يحمل على الجوهر، وهو خارج عن ذات الجوهر؛ ولذلك لا يحد هذا الموضوع بحد المحمول؛ إذ نقول في حد البياض:

إنه لون يفرق البصر، ولا يحد به الموضوع.

وأما الإنسان، والحيوان، والجسم، ونظائرها، فنحملها على شخص زيد، وتحد هذه الجواهر بحد، وهو بعينه حد الموضوع؛ إذ نقول لزيد: إنه حيوان، ناطق، مائت. أو هو جسم، ذو نفس، حساس، متحرك بالإرادة.

فبهذا يتهيأ الفرق بين: الجواهر الكلية، والجواهر الجزئية.

وأما الأعراض فجملتها في موضوع، ولكنها تنقسم: إلى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه، وإلى ما لا يحمل على موضوع.

فالمحمول على موضوع، هي الأعراض الكلية، كاللون مثلاً؛ فإنه يحمل على البياض والسواد وغيره، فيقال: البياض لون، والسواد لون.

وأما الأعراض الشخصية فلا يمكن حملها، ككتابة زيد، وبياض شخص؛ إذ لا يمكن أن يحمل على شيء، حتى يقال: هو كتابة زيد، أو بياض شخص.

وإذا قلت: زيد كاتب، أو أبيض؛ لم يكن ذلك محلاً للبياض، بل معناه: هو ذو كتابة.

ومهما قلنا: هو ذو إنسان، لم يكن الإنسان محمولاً. وكذا إذا قلنا: ذو بياض.

فإذن الشيء إنما يمكن أن يكون محمولاً، باعتبار كونه كليًا، عَرَضاً كان أو جوهراً.

ومهما كان شخصاً لم يكن محمولاً، عرضاً كان أو جوهراً.

وسيأتي حقيقة معنى الكلي، في أحكام الوجود.

فإن قيل: فالجوهر الكلي أولى بمعرفة الجوهرية، أم الشخصي؟

قلنا: الجوهر الكلي ـ على ما سيأتي ـ قوامه بالشخصيات؛ إذ لولاها لم تكن الكليات موجودة؛ فالشخص في الرتبة متقدم عليه، لكن الشخص في صيرورته معقولاً يفتقر إلى الكلي، ولا يفتقر في الوجود إليه.

وتحقيق هذا عند بيان معنى الكلي.

فإن قيل: فما أقسام الجوهر؟

قلنا: إذا أريد بهذا الجوهر: القائم لا في محل فقط، أو القائم لا في موضوع، انقسم:

إلى جسم؛ أعني إلى متحيز، وغير متحيز.

والجسم ينقسم إلى:

متغذ وغير متغذ.

والمتغذي ينقسم:

إلى حيوان وإلى غير حيوان.

والحيوان ينقسم:

إلى ناطق وغير ناطق.

وهذا تدخل فيه الحيوانات كلها، على اختلاف أصنافها، وينفصل كل نوع بفصل يخصه، وإن كنا لا نشعر به.

وغير المغتذي يدخل فيه: السماء، والكواكب، والعناصر الأربعة، والمعادن كلها.

فهذه أقسام الجواهر.

وذهب أكثر المتكلمين إلى أن الجواهر المتميزة كلها جنس واحد، وإنما تختلف بأعراضها؛ إذ للجسم ماهية واحدة، وهو كونه متحيزاً مؤتلفاً. فكونه حيًّا، معناه: قيام العلم والحياة به.

والفلاسفة يقولون: إن هذه الجواهر مختلفة في أنفسها باختلاف حدودها، وإن الصفات المقومات لها هيئات للأشياء التي بتبدل ماهيتها يتبدل جواب ماهو، ويوجب اختلافاً في تحقيق الذات.

وتحقيق الحق في هذين المذهبين ليس من غرضنا، بل الغرض بيان معنى الجوهر وأقسامه.

وقد حان القول في الكمية والمقدار.

الكم

اعلم أن الكم عَرَض، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ، والمساواة والتفاوت، لذاته.

فـ(المساواة) و (التفاوت) و (التجزؤ) من لواحق الكم؛ فإن لحق غيره فبواسطته، لا من حيث ذات ذلك الغير[1].

---

(١) قال العلامة محمد حسي التليدي في كتابه المقولات العشر (ص ٢٨): «وهو عندهم - أي عند الحكماء -

وهو ينقسم إلى:

الكم المتصل والمنفصل.

أما المتصل فهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه؛ كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل.

والمتصل ينقسم:

إلى ذي وضع وإلى ما ليس بذي وضع.

وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال، وثبات، وتساوق في الوجود معاً، بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منهما، أنه أين هو من الآخر؟

فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط، كالخط.

ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين، على قوائم، وهو السطح.

ومنه ما يقبل في جميعها، على قوائم، وهو الجسم[1].

والمكان أيضاً ذو وضع؛ لأنه السطح الباطن من الحاوي؛ فإنه يحيط بالمحوي، فهو مكانه.

وفريق يقولون: مكان الماء من الآنية الفضاء الذي يقدر خلاءً صرفاً، لو فارقه الماء، ولم يخلفه غيره.

وهذا أيضاً ـ عند القائل ـ من جملة الكم المتصل؛ فإنه مقدار يقبل الانقسام، والمساواة، والتفاوت.

وأما الزمان: فهو مقدار الحركة، إلا أنه ليس له وضع؛ إذ لا وجود لأجزائه معاً، وإن كان له اتصال؛ إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف (الآن).

= عرض يقبل القسمة لذاته؛ فالقيد الأول ـ أي قوله يقبل القسمة ـ لإخراج النقطة والوحدة. والثاني ـ أي قوله لذاته ـ لإخراج ما عدا الكمّ، فإنه وإن قبلها فبواسطة الكم، لا لذاته، كالبياض» وفي حاشية الشيخ الباجوري على هذا التعريف: قوله لذاته، أنه لا يحتاج إلى أمر زائد على المحل، بخلاف الكيف، فإنه يحتاج إلى أمر زائد على المحل، وهو الكم. وبما ذكر يفرق بين الكيف والكم. والحاصل: أن الكيف والكم لا ينقسم إلا تبعاً للمحل، فكل منهما يحتاج للمحل. ولكن الكم لا يحتاج إلى أمر زائد عليه، والكيف يحتاج إلى أمر زائد عليه، وهو الكم. وهذا هو الفرق بينهما» (انظر المقولات العشر، ص ٣٥، حاشية ٣).

(١) قوله «فمن ذلك ما يقبل القسمة . . . الخ» الحاصل بأنه إذا أتى بجوهرين فردين قام بهما عرض يقال له خط، وإذا أتى بأربعة جواهر قام بها عرض يقال له سطح، وإذا أتى بثمانية جواهر قام بها عرض يقال له جسم تعليمي. واعلم أن نهاية الخط بالنقطة، ونهاية السطح بالخط، ونهاية الجسم التعليمي بالسطح. (انظر المقولات العشر، ص ٣٥ حاشية ١٦).

وأما المنفصل: فهو الذي لا يوجد لأجزائه، لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالعدد، والقول؛ فإن العشرة مثلاً، لا اتصال لبعض أجزائها بالبعض؛ فلو جعلت خمسة من جانب، وخمسة من جانب، لم يكن بينهما حد مشترك يجري مجرى النقطة من الخط، والآن من الزمان[١].

والأقاويل أيضاً، من جملة ما يتعلق بالكمية؛ فإن كل ما يمكن أن يقدر ببعض أجزائه، فهو ذو أقدار؛ إذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مرات، والاثنان بخمسة؛ وما من عدد، إلا ويقدر ببعض أجزائه. وكذلك الزمان؛ فإن الساعة تقدر الليل والنهار. والليل والنهار يقدر بهما الشهر، وبالشهر السنة.

وهذه الأمور تجري مجرى الأذرع من الأطوال. فكذلك الأقاويل تقدر ببعض أجزائها، كما يقدر في العرض؛ إذ به تعرف الموازنة، والمساواة، والوحدة، والتفاوت.

فهذه أقسام الكمية.

القول في الكيفية

والمعني بها الهيئات التي بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص، إذا قال: كيف هو؟

واحترزنا بالأشخاص عن الفصول؛ فإن ذلك يذكر في السؤال عن المميز للشيء بأي شيء هو؟

وبالجملة هي عبارة عن كل هيأة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه.

وهذان الفصلان للاحتراز عن (الإضافة) و (الوضع) كما سيأتي.

ثم هذه الكيفية تنقسم:

إلى ما يختص بالكم[٢] من جهة ما هو كم، كـ«التربيع» لـ "السطح"»

و (الاستقامة) لـ (الخط)، و (الفردية) لـ (العدد)، وكذا الزوجية.

وأما الذي لا يختص بـ (الكم) فينقسم:

إلى المحسوس وغير المحسوس.

أما المحسوس[٣] فهو الذي ينفعل عنه المحسوس، أي يحدث فيها آثاراً منها،

---

(١) لأن الزمان ينقسم إلى الماضي والمستقبل وبينهما الآن.

(٢) أي المقدار.

(٣) المحسوس هو الذي تتعلق به الإدراكات.

كاللون، والطعوم، والحرارة، والبرودة، وغير ذلك، مما يؤثر في الحواس الخمس.

فما يكون من جملة ذلك راسخاً، يسمى (كيفيات انفعالية) كـ (صفرة الذهب) و(وحلاوة العسل).وما كان سريع الزوال كـ (حمرة الخجل) و (صفرة الوجل) يسمى (انفعالاً)[1]

وأما غير المحسوس فينقسم: إلى الاستعداد لأمر آخر، وإلى كمال لا يكون استعداداً لغيره.

أما الاستعداد فالذي للمقاومة.

و (الانفعال) يسمى (قوة طبيعية) كـ (المصحاحية) و (الصلابة) و (قوة الذاكرة) و (المصارعة).

وإن كان استعداد لـ (عسر الفعل) و (سهولة الانفعال) سمي (ضعفاً) يعني نفي القوة، كـ(الممراضية) و (اللين).

وفرق:

بين (الصحة) وبين (المصحاحية)

فإن (المصحاح) قد لا يكون صحيحاً، و (الممراض) قد يكون صحيحاً.

وأما الكمالات التي لا يكن أن تكون استعداداً لكمال آخر، وتكون غير محسوسة بذاتها، كـ(العلم) و (الصحة).

فما كان منها سريع الزوال، سمي (حالات) كـ (غضب الحليم) و (مرض المصحاح). وما كان ثابتاً، سمي (ملكة) كـ(العلم) و (الصحة)، أعني العلم الثابت بطول الممارسة، دون علوم (الشادي)[2] التي هي معرضة للزوال؛ فإن العلم كيفية للنفس غير محسوسة.

القول في الإضافة

وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، ليس له وجود غيره ألبتة، كـ(الأبوة) بالقياس إلى (البنوة)[3] لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كـ (الإنسانية) مثلاً.

---

(١) هناك قسم ثالث من المحسوسات غير الراسخة وسريعة الزوال، وهي المحسوسات البطيئة كملوحة الماء (انظر المقولات العشر، ص ٤٢).

(٢) كذا في الأصل، ولا أدري ما هي.

(٣) الإضافة نسبة لا تُعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى، وهذه النسبة الأخرى لا تُعقل بدورها إلا بالقياس إلى النسبة الأولى. وهذا دور معيّ لا سبقيّ، يعني الصدق بوجودهما معاً كالأبوة والبنوة، لا ما اقتضى سبق أحدهما على الآخر.

وتميز هذا المعنى عن (الكيف) و (الكم) لا خفاء به[1].

فهذا أصله.

وأما أقسامه: فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة.

فإنها تعرض:

للجواهر والأعراض

فإن عرضت لـ (الجواهر) حدث منه: (الأب) و (الابن)، و (المولى) و (العبد)، ونظائرها.

وإن عرضت في (الكم) حدث منه: (الصغير) و (الكبير)، و (القليل) و (الكثير)، و (النصف) و (الضعف)، ونظيره.

وإن عرضت في (الكيفية) كانت منه: (الملكة) و (الحال)، و (الحس) و (المحسوس)، و (العلم) و (المعلوم).

وإن عرضت في الأين ظهر منه: (فوق) و (أسفل)، و (قدام) و (تحت)، و (يمين) و (شمال).

وإذا عرضت في (المتى) حصل منه: (السريع) و (البطيء)، و (المتقدم) و (المتأخر).

وكذلك باقي المقولات[2].

وتنقسم بنحو آخر من القسمة إلى:

ما يختلف فيه اسم المتضايفين: كـ (الأب) و (الابن)، و (المولى) و (العبد).

وإلى ما يتوافق فيهما الاسم: كـ (الأخ) مع (الأخ) و (الصديق) و (الجار).

---

(١) فالإضافة، كما سبق، وجودها بالقياس إلى شيء آخر، ليس لها وجود غيره البتة. أما الكيفية فهي كما يقول الغزالي (ص ٣١٩): «عبارة عن كل هيأة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه». أما الكم، فهو كما يقول (ص ٣١٧): «عرض، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته. فالمساواة والتفاوت والتجزؤ من لواحق الكم، فإن لحق غيره فبواسطته لا من حيث ذات ذلك الغير».

(٢) قال القطب ابن التلمساني: «وقد تعرض الإضافة للمقولات كلها: كالأبوة والبنوة للجوهر والصغر والكبر للكم المفصل والأحرِّية والأبردية، والأقربية والأبعدية للإضافة، أعني: القرب والبعد. ولا يقال كيف يعرض الشيء لنفسه؟ كما لا يخفى. والعلو والسفل للأين. والأقدمية والأحدثية للمتى. والأسدية انحناءاً وانتصاباً للوضع. والأكسوية والأعروية للملك. والأقطعية للفعل. والأشدّية تقطُّعاً ومنحنى للانفعال» (انظر المقولات العشر، ص ٤٥).

وإلى ما يختلف بناء الاسم، مع اتحاد ما منه الاشتقاق: كـ (المالك) و(المملوك)، و (العالم) و (المعلوم)، و (الحساس) و (المحسوس).

ومهما لم يوجد المضاف، من حيث هو مضاف، سقطت الإضافة؛ فإن (الأب) إنسان، فهو باعتبار كونه إنساناً، غير مضاف، بل الدال على إضافته لفظ الأب.

وأمارة اللفظ الدال على الإضافة، التكافؤ من الجانبين؛ فإن (الأب) أب لـ(الابن) و (الابن) ابن لـ(الأب).

ولو قيل (الأب) أب للإنسان، لم يمكن أن يقال: الإنسان إنسان للأب.

ولو قيل: المكان مكان لذي المكان، أمكنك أن تقول: وذو المكان، هو ذو مكان، بالمكان، مهما لم يكن لذي المكان ـ وهو أحد المتضايفين ـ اسم خاص؛ كما تقول: لـ (اليد) يد، وذو (اليد) ذو يد، باليد.

فلو قلنا: المكان مكان للذورق[1]، لم ينقلب لأنه ليس لكل ذورق[1] مكان، فيكون المضاف إليه غير مذكور فيه اللفظ الدال على الإضافة.

وإذا قلت: اليد يد الإنسان، لم يمكن أن تقول: الإنسان إنسان لليد؛ بل ينبغي أن يقال: اليد لذي اليد، حتى ينقلب بطريق التكافؤ.

ومن شرائط هذا التكافؤ أن يراعى اتحاد وجهة الإضافة، حتى يؤخذ جميعاً بالفعل، أو جميعاً بالقوة، وإلا ظن تقدم أحدهما على الآخر.

ومن خواص الإضافة أنه إذا عرف أحد المضافين محصلاً به، عرف الآخر أيضاً كذلك، فيكون وجود أحدهما مع وجود الآخر، لا قبله ولا بعده.

وربما يظن أن (العلم) و (المعلوم) ليسا متساويين، بل المعلوم متقدم على العلم، وليس كذلك، بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً، مع كون العلم في نفسه، ومع كون الذات علماً، بلا ترتيب. إلا أن يوجد المعلوم، والمحسوس، معلوماً ومحسوساً، بالقوة لا بالفعل، فيكون متقدماً على العلم بالفعل، ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة.

القول في الأين

والمراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه، كقولك في جواب (أين زيد؟) إنه في السوق، أو في الدار.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها «الزورق» بالزاي.

ولسنا نعني به أن الأين (البيت)، بل المفهوم من قولنا (في البيت) هو العرض له[1].

ولكل جسم أين، ولكن بعضها بين، كما للإنسان، واحد العالم، وبعضها يعلم على تأويله، كما لجملة العالم؛ فإنه له أين على تأويل.

فكل جسم له أين خاص غريب، وأينات مشتركة تشتمل عليه، بعض أصغر من بعض، وأقرب إلى الأول، مثل زيد وهو في البيت؛ فإن أينه القريب مقعد الهواء المحيط به الملاقي لسطح بدنه، ثم البلد، ثم المعمور من الأرض؛ ولذلك يقال: هو في البيت، وفي البلد، وفي المعمور، وفي الأرض، وفي العالم.

وأما أنواع الأين: فمنها ما هو أين بذاته، ومنها ما هو أين مضاف.

فالذي هو أين بذاته، كقولنا: في الدار، وفي السوق.

وما هو أين بالإضافة، فهو مثل: فوق، وأسفل، ويمنة، ويسرة، وحول، ووسط، وما بين، وما يلي، وعند، ومع، وعلى، وما أشبه ذلك.

ولكن لا يكون للجسم أين مضاف، ما لم يكن له أين بذاته؛ فما كان فوق فلا بد وأن يكون له أين بذاته، إن كان معنى كونه فوقاً، فوقية زمانية.

القول في متى

وهو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه. وبالجملة: فما يقال في جواب متى.

والزمان المحدود هو الذي حد بحسب بعده من الآن، إما في الماضي أو المستقبل؛ وذلك إما باسم مشهور كقولك: أمس، وأول من أمس، وغداً، والعام القابل، وإلى مائة سنة. وإما بحادث معلوم البعد من الآن، كقولك: على عهد الصحابة، ووقت الهجرة.

والزمان المحدود إما أول، وإما ثان له.

فزمانه الأول: هو الذي يغلف وجوده، وانطبق عليه غير منفصل عنه.

وزمانه الثاني: هو الزمان المحدود الأعظم الذي نهاية الأول جزء منه، مثل أن

---

(١) قال البُليدي في المقولات العشر (ص ٤٦): «وقد ذهب المتكلمون إلى أنه ـ أي الأين ـ أمر وجودي. وألزمهم الغزالي باعترافهم بأنه من النسب. وأجاب الفهري باحتمال أن الوجودي ذو النسبة».

يكون الحرب في ست ساعات من يوم . . . من شهر . . . من سنة . فتلك الساعات الست هي الزمان الأول المطابق[1] .

واليوم ، والشهر ، والسنة ، أزمنة ثوان يضاف إليها باعتبار كون زمانه جزءاً منها ، فيقال : وقع الحرب في السنة الفلانية[2] .

ومساوقة الزمان لوجود الشيء ، غير تقدم الزمان له ؛ فإنا نعني بـ(المساوق) المنطبق ، وذلك قد يكون بنهايات الزمان الذي ينقسم .

والمقدار جواب للسائل عن ذلك بـ(كمْ) كما يقال : كم عاش فلان؟ فيقال : مائة سنة . فالزمان مقدار .

وإذا قيل : كم دامت الحرب؟ فيقال : سنة . فهذا مطابق لا مقدم ؛ فقد يكون المطابق ممتدًّا ، ولكن ليس من شرطه الامتداد . ومن شرط الزمان المقدم الامتداد والانقسام .

القول في الوضع

وهو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض ، نسبة : بالانحراف . والموازاة . والجهات . وأجزاء المكان ، إن كان في مكان يقله ، كالقيام والقعود ، والاضطجاع ، والانبطاح ؛ فإن هذا الاختلاف يرجع إلى تغاير نسبة الأعضاء ؛ إذ الساق يبعد من الفخذ في الانتصاب ، وفي القعود قد تضامًا . وإذا مد رجليه مستلقياً ، فوضع أجزائه كوضعه ، إذا انتصب . ولكن بالإضافة إلى الجهة والمكان ، يختلف إذا كان الرأس في القيام فوق الساق ، وليس ذلك عند الاستلقاء .

ومهما مشى الإنسان ، فالوضع لا يتغير عليه ، والمكان يتغير ، فليس الوضع هو تبدل المكان .

والوضع قد يكون للجسم بالإضافة إلى ذاته ، كأجزاء الإنسان ؛ فإنه لو لم يكن جسم غيره ، لكان وضع أجزائه معقولاً .

وقد يكون بالإضافة إلى جسم آخر ، وذلك في أينه الذي يثبت له بالإضافة من فوق ، وتحت ، ويمين ، ووسط ، وغيرها .

ولما كانت الأمكنة ضربين :

---

(١) وهو المتى الحقيقي ، أي كون الشيء في زمان يطابقه ولا يزيد عليه .

(٢) وهو المتى المجازي .

ضرب بالذات وضعرب بالإضافة

صار الوضع أيضاً ضربين.

لكن لا يكون للشيء وضع بالإضافة، ما لم يكن له وضع بذاته.

ولما كان المكان الذي بذاته، لا بالإضافة، ضربين:

ضرب هو للجسم أول خاص، وضرب هو ثان ومشترك له ولغيره.

صار له وضعه أحياناً بالقياس إلى مكانه الأول الخاص، وأحياناً إلى مكانه الثاني المشترك له ولغيره، وآفاقه؛ إذ لكل إنسان موضع من القطبين مثلاً، ومن الآفاق. ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض في كل حالة من الأحوال. وبحركته يبدل في الوضع فقط، لا في المكان.

القول في العرض الذي يعبر عنه بـ(له)[1]

وقد يسمى بـ(الجِدَّة)[2]. ولمّا مثل هذا بـ(المنتقل) و (المتسلح) و (المتطلس) فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم إلى الجسم، المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه؛ إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه.

ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان، والخف للسلحفاة. ومنه ما هو إرادي، كالقميص للإنسان. وأما الماء في الإناء، فليس من هذا القبيل؛ لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء، بل هو بالعكس. فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات، بل في مقولة (الأين) والله أعلم[3].

---

(١) وتسمى هذه المقولة مقولة الملك.

(٢) قال البليدي: «وقد يعبرون عن هذا الجنس بالجدّة والوَجْدة لكونه الراجع إلى القدرة، كما في قوله تعالى: «أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم» (المقولات العشر: ص ٥٠).

(٣) قال في المقولات العشر (ص ٥٠): «لا بد في هذه المقولة من حصول شرطين: الأول الإحاطة، إما بالطبع كجلد الإنسان، وإما بغيره. إما بكل الشيء كحال الهرة عند إرهابها، وهو ذاتي، أو ببعضه كحال الإنسان عند تختّمه وحال الفرس عند إلجامها وإسراجها، وهو عرضيّ. والثاني: أن ينتقل بانتقاله، كالأمثلة السابقة (يعني التعمم والتقمص والتختم. . . الخ). أما إذا وُجد أحدهما دون الآخر فلا يكون ملكاً، فوضع القميص على رأسه وإن كان ينتقل، لا يكون ملكاً، لعدم الإحاطة. والحلول في الخيمة وإن كان مشتملاً على الإحاطة، لا يكون كذلك، لعدم الانتقال».

القول في أن يفعل[1]

ومعناه: نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير باقي الذوات[2]؛ بل لا زال يتجدد، كـ(التسخين) و (التحديد) و (القطع).

فإن البرودة، والسخونة، والانقطاع، الحاصلة بالثلج، والنار، والأشياء الحارة في غيرها، لها نسبة إلى أسبابها، عند من اعتقد أسباباً في الوجود.

فتلك النسبة من جانب السبب، يعبر عنه بـ (أن يفعل) إذا قال: يسخن، ويبرد. ومعنى (يسخن) يفعل السخونة، ومعنى (يبرد) يفعل البرودة. فهذه النسبة هي التي عُبِّرَ عنها بهذه العبارات.

وقد يعتقد معتقد أن تسمية ذلك فعلاً، مجاز؛ إذ كان يرى الفعل مجازاً، في كل من لا اختيار له؛ ولكن لا ينكر مع ذلك نسبة لأجلها يصدق قوله: سخنته النار، فتلك النسبة جنس من الأعراض، عبر عنه بـ(الفعل) أو بغيره. فلا مضايقة في العبارات.

القول في الانفعال

وهو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير[3] فإن كل (منفعل) فعن فاعل. وكل (متسخن) و (متبرد) فعن (مسخن) و (مبرد) بحكم العادة المطردة، عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة والفلاسفة[4].

والانفعال على الجملة تغير، والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية، مثل تصيير الشعر من السواد إلى البياض؛ فإنه غيره الكبر على التدريج، وصيره من السواد إلى البياض قليلاً قليلاً بالتدريج.

ومثل تصيير الماء من البرودة إلى الحرارة؛ فإنه حينما يتسخن الماء يحسر عنه البرودة قليلاً قليلاً، وتحدث فيه الحرارة قليلاً قليلاً على الاتصال، إلا أن ينقطع سلوكه

(١) وهي مقولة الفعل. وقال شيخ الإسلام في شرح نقطة الزركشي «فإن يفعل وينفعل إنما يقالان ـ أي يطلقان ـ على التأثير والتأثر ما داما، فإذا انقضيا يقال لها الفعل والانفعال، ويقال للناشيء منها كيفٌ» (انظر المقولات العشر، ص ٥٢).

(٢) عبارة ابن سينا «غير قار الذات» (النجاة: ص ٨٢).

(٣) قال البليدي: «هي تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر؛ فتأثّر الشمع ولينُهُ انفعال ما دام يتأثر للطابع ويلين، وبعد ذلك كيفٌ» (المقولات العشر: ص ٥٢).

(٤) هذا يتعلق بمسألة السببية التي ناقشها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة (راجع الحاشية ١ صفحة ١٨١.

فيقف، فهو في كل وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها، فليست حالته مستقرة في وقت السلوك.

وعلى الجملة لا فرق بين قولك: (ينفعل) و بين قولك (يتغير).

وأنواع التغير كثيرة، وهي أنواع الانفعال بعينه.

فهذه هي الأجناس العالية للموجودات كلها. وقد جرى الرسم بحصرها في هذه العشرة.

فإن قيل: فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين، أو عليه برهان؟

قلنا: التقليد شأن العميان؛ ومقصود هذا الكتاب أن تتهذب به طرق البرهان، فكيف يقنع فيه بالتقليد، بل هو ثابت بالبرهان.

ووجهه: أن هذا الحصر فيه دعاوى:

إحداها: أن هذا العشرة موجودة. وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس، كما فصلناه.

والأخرى: أنه ليس في الوجود خارج منها، وعرف ذلك بأن كل ما أدركه العقل، ليس يخلو من:

جوهر أو عرض

وكل جوهر ينطلق عليه عبارة، أو يختلج به خاطر، فممكن إدراجه تحت هذه الجملة.

وأما أنه ليس بممكن أن يقتصر على تسعة، فطريق معرفته أن تعرف تباين هذه الأقسام بما ذكرناه في اختلافها. فيتم العلم بهذه الدعاوى، بهذه الجملة.

نعم لا يبعد أن يتشكك ناظر في وجه مباينة قسم لقسم حتى يلتبس عليه وجه الفرق: بين الإضافة المحضة، وبين النسبة إلى المكان، أو نسبة الانفعال؛ لأن هذه الأمور فيها أيضاً نسبة، ولكن فيها وراء النسبة شيء. ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين.

كما لا يبعد أن يتشكك في عرض من الأعراض أنه من قبيل هذا القسم أو ذاك؛ كما يتشكك ناظر في الفرق: بين نسبة الجوهر إلى مكانه، وبين نسبته إلى جوهر بطريق المحاذاة.

وذلك إنما يعرض من حيث يكون اسم صفة، ويكون كونه في المكان من حيث

هو مضاف، ولا يوجد له اسم يدل عليه من حيث تلك الصفة، بغير إضافة، حتى يتكلف فيوضع له اسم الأين، ويوضع للوقوع في الزمان اسم (متى).

فمهما كان اسمه الدال عليه، من حيث هو مضاف، هو الذي جعل اسمه الدال عليه، من حيث هو صفة، اعترض هذا الشك، ويكون هذا تقصيراً من واضع الأسامي.

وكذلك قد يعرض في هذا أن يكون اسم جنس يدل عليه، من حيث هو مضاف، وأسماء أنواعه تدل من حيث هي صفات، لا من حيث هي مضافة، فيظن أن الجنس إضافة، ويتعجب أن الجنس قد يكون من مقولة المضاف، ويكون النوع من مقولة أخرى. وسببه ما ذكرنا.

وإن تشكك في التكاثف والتخلخل، أنه من مقولة الكيفية أو من مقولة الوضع، وانتشأ الشك من اشتراك الاسم ههنا؛ فإن التخلخل أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض لتخللها أجسام غريبة من هذا أو غيره.

والتكاثف معناه: تقارب أجزائه بالتلبد حتى ينعصر ما فيه من هواء، فيسيل من خلله، فتتقارب أجزاؤه، وتتماس.

الفن الثاني

في انقسام الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصنافه وأحواله

مثل كونه (مبدأ) و (علة) و (معلولاً).
وانقسامه إلى ما هو بالقوة، وما هو بالفعل.
وإلى القديم والحادث.
والقبل والبعد.
والمتقدم والمتأخر.
والكلي والجزئي.
والتام والناقص.
والواحد والكثير.
والواجب والممكن.

فإن هذه العوارض تثبت للموجود، من حيث هو موجود، لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه، ككونه جسماً، أو عرضاً، أو غيرهما.

القول في الانقسام إلى العلة والمعلول واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلة

و (المبدأ) اسم لما يكون قد استتم وجوده في نفسه:
إما عن ذاته   وإما عن غيره.

ثم يحصل منه وجود شيء آخر، يتقوم به، ويسمى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له؛ ثم لا يخلو: إما أن يكون كالجزء من المعلول، مثل (الخشب) و (صورة السرير) للسرير؛ أو لا يكون كالجزء.

فالذي يكون كالجزء قد لا يجب عن وجوده المعلول بالفعل، ويسمى (عنصراً)[1] وهو كـ(الخشب) للسرير. وقد يجب عن وجوده لا محالة وجود المعلول

---

(١) فإنك تتوهم العنصر موجوداً ولا يلزم من وجوده بالفعل وحده أن يحصل الشيء بالفعل بل ربما كان بالقوة (انظر النجاة لابن سينا، ص ٢١١).

بالفعل، وهو صورة السرير[1] . ويسمى العنصر (علة قابلية)، والصورة (علة صورية).

والذي ليس كالجزء ينقسم:

إلى مباين للمعلول. وإلى ملاق[2].

والملاقي ينقسم:

إلى ما يكتسب صفة من المعلول، فينعت به، وهو كـ(الموضوع) لـ(العرض) إذ يقال: الموضوع: حار، وبارد، وأسود، وأبيض.

وإلى ما يكون بالعكس منه، وهو أن يكون (المعلول) يكتسب النعت من (العلة) فينعت المعلول بالعلة، وهو كصورة (المائية) للمادة المشتركة بين (الماء) و (الهواء) عند الاستحالة. وقد يسمى ذلك المشترك (هيولى)[3]؛ ولا مشاحة في إطلاق هذا الاسم وإبداله

وأما المباين، فينقسم:

إلى ما منه الوجود، وليس الوجود لأجله، وهو العلة الفاعلية، كـ(النجار) لـ(السرير).

وإلى ما لأجله وجود المعلول، وهو العلة (الغائية)[4] كـ(الصلوح للجلوس) للـ(الكرسي والسرير).

والعلة الأولى: هي الغاية، ولولاها لما صار (النجار) نجاراً.

وكونه علة، سابقة سائر العلل؛ إذ بها صارت العلل عللاً. ووجودها متأخر عن وجود الكل، وإنما المتقدم (عليتها)[5].

---

(١) أي الشكل والتأليف للسرير.

(٢) أيْ ملاق لذات المعلول.

(٣) قوله «وهو أن يكون المعلول يكتسب. . . إلى قوله وقد يسمى ذلك المشترك هيولى» بعبارة أخرى: إذا نعت المعلول به كان كالصورة للهيولى.

(٤) عبارة ابن سينا: «. . . وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية» (النجاة: ص ٢١١).

(٥) قوله «وكونه علة، سابقة سائر العلل. . . الخ» يوضحه ابن سينا في النجاة (ص ٢١٢) فيقول: «والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول وتتقدم سائر العلل في الشيئية. ومن البيّن أن الشيئية غير الوجود في الأعيان، فإن المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشيئية. والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في أنها علل؛ وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر. وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية وليست هي لأجل شيء آخر، وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير العلل عللاً بالفعل».

والعلة أبداً أشرف من القابل؛ لأن الفاعل مفيد، والقابل مستفيد.

ثم العلة قد تكون بالذات[1]، وقد تكون بالعرض[2]، وقد تكون بالقوة[3]، وقد تكون بالفعل[4]، وقد تكون قريبة[5]، وقد تكون بعيدة[6]، وقد سبقت أمثلتها[7].

القول في الانقسام إلى ما هو بالقوة، وإلى ما هو بالفعل

الموجود قد يقال: إنه بالفعل، وقد يقال: إنه بالقوة.

واسم (القوة) قد يطلق على معنى آخر، فيلتبس بـ(القوة) التي تقابل (الفعل)، فليقدم بيانها:

إذ يقال: قوة مبدأ التغيير[8]، إما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية. وإما في الفاعل، وهو القوة الفعلية.

ويقال لما به يجوز من الشيء، فعل، أو انفعال.

[ولما][9] به يصير الشيء مقوماً للآخر.

ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً، فإن التغير لا يخلو من الضعف[10].

---

(١) مثل الطبيب للعلاج.

(٢) قد تكون علة بالعرض إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة كما يقال إن الكاتب يعالج وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب بل لمعنى آخر غيره وهو أنه طبيب. وإما لأنه بالذات يفعل فعلاً لكنه قد يتبع فعله فعلٌ آخر، مثل السقمونيا فإنها تبرّد بالعرض لأنها بالذات تستفرغ الصفراء ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية، ومثل مزيل الدعامة عن الحائط فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض لأنه لما زال المانع لزم فعله الفعل الطبيعي وهو انحدار الثقيل بالطبع. (انظر النجاة: ص ٢١٢).

(٣) كالنجار قبل أن ينجر.

(٤) كالنجار حينما ينجر.

(٥) مثل العفونة للحمى.

(٦) مثل الاحتقان مع الامتلاء لها.

وأضاف ابن سينا إلى العلل التي ذكرها الغزالي، فقال: «وقد تكون جزئية مثل قولنا إن هذا البنّاء علة لهذا البناء. وقد تكون كلية كقولنا البنّاء علة البناء. وقد تكون العلة خاصة كقولنا إن البنّاء علة للبيت. وقد تكون عامة كقولنا إن الصانع علة البيت» (انظر النجاة: ص ٢١٣).

(٧) سبق له أن أعطى أمثلة على العلل الأربع (راجع ص ٢٤٧).

(٨) عبارة ابن سينا: «ويقال قوة لمبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر» (النجاة: ص ٢١٤).

(٩) في الأصل «ما».

(١٠) عبارة ابن سينا: «ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتا، فإن التغير مجلوب للضعف» (النجاة: ص ٢١٤).

وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين، كقوة (الماء) على قبول الشكل دون حفظه، بخلاف الشمع الذي فيه قوة القبول والحفظ جميعاً.

وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدين، كقبول (الشمع) لـ(التسخين) و (التبريد).

وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء واحد متعين: كقوة (النار) على (الإحراق) فقط.

وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة، كقوة المختارين على الأمور المختلفة.

وقد يكون في الشيء استعداد لأمور، ولكن بعضها بتوسط البعض، كقوة (القطن) على قبول (صورة الغزل، والثوبية).

وقد يسهو الناظر في لفظ القوة، ويلتبس عليه القوة بهذا المعنى، بالقوة التي تذكر بإزاء الفعل.

والفرق بينهما ظاهر، من أوجه:

الأول: أن القوة التي بإزاء الفعل، تنتهي مهما صار الشيء بالفعل. والقوة الأخرى تبقى موجودة، في حالة كونها فاعلة.

الثاني: أن القوة الفاعلة، لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك. والقوة الثانية يوصف بها في الأكثر، الأمر المنفعل.

الثالث: هو أن الفعل الذي بإزاء القوة الفاعلة، معناه: نسبة استحالة، أو كون، أو حركة [مّا][1] إلى مبدأ لا ينفعل بها. والفعل الذي بإزاء القوة الأخرى يوصف بها كل شيء، من قبيل الموجودات الحاصلة، وإن كان:

انفعالاً، أو حالاً لا فعلاً، ولا انفعالاً.

فإن قيل: قولكم: إن الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله إلى الاستعداد للشيء، وقبول المحل له، وهذا مفهوم.

وأما القوة الأخرى، التي هي فاعلة، كقوة النار على الإحراق، كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق، وإنما الله تعالى يخلق الإحراق، عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلاً بحكم إجراء الله تعالى العادة؟

---

(١) الزيادة من النجاة لابن سينا (ص ٢١٥).

قلنا: غرضنا لما ذكرنا، شرح معنى الاسم، لا تحقيق وجود المسمى، وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه، في كتاب (تهافت الفلاسفة)[1].

والغرض أن لا تلتبس إحداهما بالأخرى، إذا استعملهما معتقد ذلك.

القول في انقسام الموجود إلى القديم وإلى الحادث والقبل والبعد

أما القديم فهو اسم مشترك: بين القديم بحسب الذات، وبين القديم بحسب الزمان.

فالذي بحسب الزمان، هو الذي لا أول لزمان وجوده. وأما الذي بحسب الذات، فهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلة، هو به موجود.

والمشهور الحقيقي هو الأول. والثاني كأنه مستعار من الأول، وكأنه مجاز، وهو من اصطلاح الفلاسفة.

وبهذا الاشتراك يشترك الحادث أيضاً؛ فالحادث بحسب الزمان: هو الذي لزمان وجوده ابتداء. وبحسب الذات: هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة.

والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنى الثاني، قديم بالمعنى الأول[2].

وصانع العالم قديم على التأويلين جميعاً.

---

(١) راجع المسألة الثامنة عشرة من مسائل التهافت، ص ١٩٥ ـ ٢٠٥.

(٢) قال أبو حامد في تهافت الفلاسفة (ص ٤٨): «اختلفت الفلاسفة في قدم العالم؛ فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقَة المعلول للعلة ومساوقةَ النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان». وقد أورد الغزالي قول الفلاسفة في قدم العالم وبسط أدلتهم على ذلك ثم أبطل هذه الأدلة في المسألة الأولى من مسائل التهافت (ص ٤٨ ـ ٨٠).
والجدير بالذكر أن الكندي من متقدمي فلاسفة المسلمين يتخذ في هذه المسألة موقفاً متميزاً عن غيره من الفلاسفة، حيث يقرر بوضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لا شيء «ضربة واحدة» في غير زمان ومن غير مادة ما، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى هي الله، ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضاً. (انظر رسائل الكندي الفلسفية ص ٦٢، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة).

وتسميتهم العالم حادثاً، بتأوله، مجاز محض؛ إذ هو المفهوم الكائن بعد أن لم يكن، والعالم عندهم ليس كائناً بعد أن لم يكن[1].

ومن تأويلاتهم ،قولهم: إن للعالم نسبة إلى طبيعة الوجود، ونسبة إلى العدم؛ والوجود حاصل له، لا من ذاته بل من غيره، وإذا قدرنا عدم ذلك الغير، لكان له من ذاته العدم.

وما للشيء من ذاته، قبل ما للشيء من غيره، قبلية بالذات، فالعدم له قبل الوجود.

فهذا هو التأويل.

وهو تكلف من الكلام، في إطلاق لفظ، وليس ينكر عليهم تركهم للفظ (الحادث) حتى يتكلفوا لأنفسهم وجهاً في إطلاق اللفظ، بل ينكر عليهم ترك اعتقاد محل الحدوث، وأن وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم. وإذا لم يعتقد ذلك فالأسامي لا تغني، ولا مشاحة فيها.

والعجب أنهم يقولون: إنا باعتقاد حدوث العالم أَوْلى، فإنا نقول: المعلول حادث في كل زمان، فوصف الحدوث له ثابت عندهم الدهر كله؛ وعندكم في حالة واحدة.

وإن كان المفهوم من الحدوث ما ذكروه، فهو أحق به، إلا أن المفهوم من الحدوث ما ذكرناه، وقد نفوه، وأطلقوا اللفظ على أمر آخر يستمر في جميع الأزمنة.

وطريق بطلانه ذكرناه في (تهافت الفلاسفة).

وأما القبل: فإنه اسم مشترك في محاورات النظار والجماهير؛ إذ قد يطلق وتراد القبلية بالطبع، كما يقال: الواحد قبل الاثنين، وذلك في كل شيء لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود؛ ويوجد هو وليس الآخر بموجود.

فما يمكن وجوده، دون الآخر، فهو قبل الآخر. وذلك الآخر قد يقال له (بعد) وكأنه مستعار ومجاز. بل القبلية الظاهرة المشهورة، هي القبلية الزمانية، وأمرها ظاهر.

ويقال (قبل) للتقدم بالمرتبة: كتقدم الجنس على النوع، بالإضافة إلى الجنس الأعلى.

---

(١) القول بقدم العالم وأزليته هي إحدى المسائل الثلاث التي خالف فيها الفلاسفة كافة المسلمين وكفرهم الغزالي من أجلها. أما المسألة الثانية فهي قولهم إن الأجساد لا تحشر وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية. والمسألة الثالثة هي قولهم إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات. (انظر المنقذ من الضلال، ص ٤٢).

وقد يكون بالنسبة إلى شيء معين، كما يقال: الصف الأول قبل الصف الثاني، إذا صار المحراب هو المنسوب؛ ولو نسب إلى باب المسجد، ربما كان الصف الأخير موصوفاً بالقبلية.

وقد يقال: (قبل) بالشرف، كما يقال: (محمد) ﷺ، قبل (موسى) وقبل (أبي بكر) و (عمر).

وقد يقال (قبل) للعلة بالإضافة إلى المعلول، مع أنهما في الزمان معاً، وفي كونهما بالقوة أو بالفعل، يتساويان، ولكن من حيث إن لأحدهما الوجود غير مستفاد من الآخر، ووجود الآخر مستفاد منه، فهو متقدم عليه.

وإذا تأملت حال المتقدم في جميع هذه المعاني، رجع إلى أن التقدم هو الذي له الوصف الذي للمتأخر بكل حال؛ وليس للمتأخر ذلك إلا وهو موجود للمتقدم.

القول في انقسام الموجود إلى الكلي والجزئي

اعلم أن الكلي اسم مشترك يطلق على معنيين هو:

بأحدهما: موجود في الأعيـان.

وبالمعنى الثاني: موجود في الأذهان لا في الأعيان.

أما الأول فهو للشيء المأخوذ على الإطلاق، من غير اعتبار ضم غيره إليه، واعتبار تجريده من غيره؛ بل من غير التفات إلى أنه واحد. فإن (الإنسان) مثلاً معقول بأنه حقيقة ما، وألزم شيء للإنسانية، وأشده التصاقاً به، كونه واحداً، أو كثيراً؛ إذ لا يتصور إلا كذلك. ولكن العقل قادر على أن يعتبر الإنسانية المطلقة من غير التفات إلى أنها واحدة، أو أكثر؛ فإن الإنسان بما هو إنسان، شيء، وبما هو واحد أو أكثر شيء، وكون ذلك له بالقوة أم بالفعل، شيء آخر؛ فإن الإنسان إنسان فقط بلا شرط آخر ألبتة.

ثم العموم أو الخصوص شرط زائد على ما هو إنسان. والوحدة والكثرة كذلك، فإن من علم الإنسان فقد علم أمراً واحداً. ومن علم أن الإنسان المعلوم، له وحدة، فقد علم شيئين:

أحدهما: الإنسان.

والآخر: الوحدة.

وكذلك إذا علم الكثرة.

وكذا إذا علم الخصوص والعموم.

فكل ذلك زائد على المعلوم.

وليس ذلك إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط، بل هو كذلك وإن فرضت بالقوة؛ فإنك تفرض بالقوة الإنسان المطلق من غير التفات إلى الوحدة والكثرة، وتفرض الوحدة والكثرة بعده، فيكون في اعتبارك إنسانية، وإضافة ما للإنسانية إلى الوحدة أو الكثرة.

وفرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الإنسانية.

نعم الكثرة والوحدة تلزم الإنسانية في الوجود لا مجالة، وليس كل ما يلزم الشيء فهو له في ذاته؛ فنحن نعلم أن الإنسانية، بما هي إنسانية، واحدة، أو كثيرة ففرق بين قولنا: إن الإنسانية لا توجد إلا ولها إحدى الحالتين، وبين قولنا: إحدى الحالتين له بما هو إنسانية. وليس نقيض قولنا: إن الإنسانية، بما هي إنسانية، واحدة، أن الإنسانية، بما هي إنسانية، كثيرة؛ بل نقيضها: أن الإنسانية ليست، بما هي إنسانية، واحدة.

وإذا كان كذلك، جاز أن توجد واحدة، أو كثيرة، ولكن لا بما هي إنسانية.

فالكلي قد يراد به الإنسانية المطلقة الخالية عند اشتراط الوحدة، أو الكثرة، أو غير ذلك من لواحقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الإنسانية، بالنفي والإثبات جميعاً.

وفرق بين قولنا: إنسانية بلا شرط آخر. وبين قولنا: إنسانية بشرط أن لا يكون معه غيره؛ لأن الأخير فيه زيادة اشتراط نفي، والأول نعني به الإطلاق، الذي هو منقطع ألبتة عما وراء الإنسانية، نفياً كان، أو إثباتاً.

فالكلي بهذا المعنى موجود في الأعيان؛ فإن وجود الوحدة أو الكثرة، أو غير ذلك من اللواحق؛ مع الإنسان[1]، وإن لم يكن بما هو إنسانية؛ إذ لا تخرج الإنسانية عنها[2] في الوجود؛ فإن لكل موجود مع غيره، لا في ذاته، وجوداً يخصه. وانضمام غيره إليه لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته.

فالإنسانية عند الاعتبار، موجودة بالفعل في آحاد الناس، محمول على كل واحد، لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير؛ فإن ذلك ليس بما هو إنسانية.

والمعنى الثاني للكلي، هو الإنسانية مثلاً، بشرط أنه مقولة بوجه من الوجوه المقولة على كثيرين. وهذا غير موجود في الأعيان؛ إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه

(١) قوله «مع الإنسان» في موضع خبر «فإن».
(٢) أي عن الوحدة أو الكثرة.

يكون محمولاً على كل واحد من الآحاد، في وقت واحد معين؛ وذلك لأن الإنسان الذي اكتنفته الأعراض المخصصة لشخص زيد، لم تكتنفه أعراض عمرو، حتى تكون تلك الإنسانية بعينها موجودة في عمرو، ويكون هو ذلك في العدد بعينه.

وربما يكتنفها أعراض متعاندة، ولكن هذا المعبر عنه موجود في الأذهان، على معنى أنه إذا سبق إلى الحس شخص زيد، حدث في النفس أثر، وهو انطباع صورة الإنسانية فيه، وهو لا يعلم.

وهذه الصورة المأخوذة من الإنسانية المجردة، من غير التفات إلى العوارض المخصصة، لو أضيفت إلى إنسانية عمرو، لطابقته، على معنى أنه لو ظهرللحس فرس بعده يحدث في النفس أثر آخر؛ ولو ظهر عمرو، لم يتجدد في النفس أثر، بل سائر أشخاص الناس في ذلك مستوية، سواء الأشخاص الموجودة، والتي يمكن وجودها؛ والتي استوت نسبته إلى الكل، فسمي كليًّا بهذا الاعتبار؛ إذ نسبته إلى كل واحد، واحدة.

فلهذه الصورة نسبة إلى أحد الأشخاص، ولها نسبة إلى سائر الصور المرتسمة في النفس؛ فلما كانت نسبتها إلى أحد الأشخاص وغيره، واحدة، كان مثال مطابقها كذلك؛ لهذا قيل: إنه كلي، ونسبته إلى النفس، وإلى سائر الصور في النفس، نسبة شخصية؛ فإنه واحد من آحاد العلوم المرتسمة في النفس.

وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال، واختلفوا في إثباته ونفيه.

وقال قوم: ليس بموجود ولا معدوم.

وأنكره قوم، وأشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء، إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان في شيء، فكيف يكون ما فيه الافتراق، وما فيه الاشتراك واحداً؟

ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد له وجود في النفس، لا وجود له من خارج، إذا ثبت في النفس صورة كلية.

وليست في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار، بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأول.

ومعنى كليتها: التماثل، دون الاتحاد في الإنسانية الموجودة لزيد، والإنسانية الموجودة لعمرو، في كونها إنسانية بالعدد.

وأما أمثاله في النفس العاقل للإنسانية، فمطابق له ولإنسانية زيد وعمرو، مطابقة واحدة.

والصورة في نفسها واحدة؛ ومع وحدتها مطابقة للكثرة، كأنها بالإضافة إليه أيضاً واحدة، أعني تلك الكثرة.

فهذا تحقيق معنى الكلي، وهو من أغمض ما يدرك، وأهم ما يطلب، إذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني، فلا بد من تبيينها.

وأما التام والناقص: فليس المراد بهما الجزئي والكلي.

بل التام يراد به الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، [والذي ليس شيء][1] مما يمكن أن يوجد له إلا وهو موجود له؛ [وذلك][2] إما في كمال الوجود، وإما في القوة الفعلية، وإما في القوة الانفعالية، وإما في الكمية.

والناقص ما [يقابل][3] التام الكامل.

القول في الانقسام إلى الواحد والكثير ولواحقهما

اعلم أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له إنه واحد.

ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام، تثبت الوحدة بالإضافة إليها، كثيرة:

فمنها ما لا ينقسم في الجنس؛ فيكون واحداً في الجنس، كقولنا: الفرس والإنسان، واحد في الحيوانية؛ إذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد، وفي النوع والعوارض. أما الحيوانية فليس بينهما [فيها][4] اختلاف وانقسام.

ومنها ما لا ينقسم في النوع [فيكون واحداً في النوع][5]، كقولك: الجاهل والعالم واحد بالنوع، أي بالإنسانية.

ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام [فيكون واحداً بالعرض][5]، كقولنا: الغراب، والفأر، واحد في السواد.

(١) في الأصل «وليس» والزيادة من النجاة لابن سينا (ص ٢١٩).
(٢) غير موجودة في الأصل، وزدناها من المرجع السابق.
(٣) في الأصل «يكامل»، والصواب ما أثبتناه.
(٤) في الأصل فيهما والصواب ما أثبتناه.
(٥) الزيادة من النجاة (ص ٢٢٣).

ومنها ما لا ينقسم بالمناسبة [فيكون واحداً بالمناسبة][1]، كقولنا: نسبة الملك إلى المدينة، ونسبة العقل إلى النفس، واحدة. ومنها ما لا ينقسم في الموضوع [فيكون واحداً في الموضوع وإن كان كثيراً في الحد][1]، كقولنا: النامي، والذابل، واحد في الموضوع. وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد، فيقال: هذه الأشياء واحدة؛ أي في الموضوع، لا بكل وجه.

ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد[2]، أو ينقسم إلى أعداد مشتركة في شيء، كالرأس؛ فإنه واحد من الشخص، أي ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس.

ومنها ما لا ينقسم بالحد، أي لا توجد حقيقته لغيره، وليس له نظير في كمال ذاته، كما يقال: الشمس واحدة.

وأحق الأشياء باسم الواحد، واحد بالعدد. ثم ينقسم: إلى ما فيه كثرة بالفعل، ويكون واحداً بالتركيب والاجتماع، كالبيت الواحد مثلاً.

وإلى ما لا كثرة فيه بالفعل، ولكن فيه كثرة بالقوة، لا بالفعل، كالجسم من حيث هو جسم، أي ذو صورة جسمية اتصالية.

وإلى ما لا كثرة فيه، لا بالفعل ولا بالقوة، وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة.

وذات الأول الحق كذلك، بالاتفاق. ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتميز عند المتكلمين؛ فإنه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل، وهو واحد بالعدد.

والذي لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل، هو الأحق باسم الواحد.

فالمعنى المفهوم من الكثرة، على مقابلة الوحدة، في كل رتبة.

والكثير على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق، وهو ما يوجد فيه واحد، وليس واحداً من جهة ما هو فيه، أي يوجد فيه واحد ليس هو وحده فيه. وهو الذي يجاب عنه بالحساب.

وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة[3].

والاتحاد في الكيفية يسمى مشابهة.

---

(١) الزيادة من النجاة (ص ٢٢٤).

(٢) أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه، أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد. (المرجع السابق).

(٣) وهو الذي يترتب بإزائه القليل.

وفي الكمية يسمى (مساواة).
وفي الجنس يسمى (مجانسة).
وفي النوع يسمى (مشاكلة).
والاتحاد في الأطراف يسمى (مطابقة)[1].
فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالعدد، والواحد بالعرض، والواحد بالمساواة.
فجملة النسب للواحد هي: التشابه، والمساواة، والمطابقة، والمجانسة، والمشاكلة[2].
وأنواع الكثير مقابلات ذلك.

القول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب

اعلم أن الممكن اسم مشترك يطلق على معان:
الأول: وهو الاصطلاح العامي، التعبير به عما ليس بممتنع الوجود. وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه.
ويكون الحق الأول ممكن الوجود، أي ليس محال الوجود.
وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين:

ممتنع	وممكن
أي ممتنع	وما ليس بممتنع

ويدخل فيه[3] الجائز والواجب[4].

---

(١) يضاف إلى ما ذكره «الموازاة» وهي اتحاد في وضع الأجزاء.
والهو هو اتحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع فيصير بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قيل. (انظر النجاة لابن سينا: ص ٢٢٤).
(٢) راجع الحاشية السابقة.
(٣) أي في «ما ليس بممتنع».
(٤) يقول ابن سينا في قسم المنطق من النجاة (ص ١٨): «أما العامة فيعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، فيكون معنى قولهم: ليس بممكن، أنه ليس ليس بممتنع، فيكون معناه الممتنع. فإذاً الممكن العامي هو ما ليس بممتنع، وغير الممكن ما هو ممتنع، فكل شيء عندهم إما ممكن وإما ممتنع وليس قسم ثالث، فيكون الممكن بحسب هذا الاستعمال مقولاً على الواجب كالجنس له، وليس اسماً مرادفاً، بل لأن الواجب غير ممتنع في المعنى».

الثاني: الوضع الخاصي، وهو أن يراد به سلب الضرورة، في الوجود والعدم جميعاً، وهو الذي لا استحالة في وجوده، ولا في عدمه؛ وخرج الواجب عنه.

ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة:

ممتنع وجوده، أي ضروري عدمه.

وواجب وجوده، أي ضروري وجوده.

وشيء لا ضروري في وجوده، ولا في عدمه، بل نسبته إليهما واحدة[1]، وهو المراد بالممكن.

الثالث: أن يعبر عن ممكن لا ضرورة في وجوده بحال من الأحوال، وهو أخص من الذي سبق، وذلك كالكتابة للإنسان، لا كالتغير للمتحرك؛ فإنه ضروري في حال كونه متحركاً. ولا كالكسوف للقمر؛ فإنه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس، فتصير الأعداد على هذا الوضع أربعة.

واجب ـ وممكن ـ وموجود له ضرورة ـ وموجود لا ضرورة له البتة

الرابع: أن يخصص الشيء المعدوم في الحال، الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال، فيقال له ممكن، أي له الوجود بالقوة لا بالفعل، وعلى هذا لا يقال: العالم في حال وجوده ممكن؛ بل يقال:

كان قبل الوجود ممكناً.

وأما الواجب الوجود، فهوا الذي متى فرض معدوماً، غير موجود، لزم منه محال[2].

ثم الواجب وجوده ينقسم:

إلى ما هو واجب لذاته.

وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته.

أما الواجب لذاته، فهو الذي فُرْضُ عدمه محال لذاته، لا بفرض شيء آخر صار به محالاً فرضُ عدمه.

فالعالم واجب الوجود، مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده، ولكن صار الوجوب له، من المشيئة، لا من ذاته[3].

---

(١) أي هو ممكن الوجود كما هو ممكن العدم، أي ممكن أن يكون وجوده ضروريًا كما يمكن أن يكون عدمه ضروريًا؛ فلا ترجح نسبته إلى أحدهما إلا بمرجح.

(٢) وبمقابله الممكن الوجود وهي الذي متى فرض موجوداً أو غير موجود لم يلزم منه محال.

(٣) قوله «فالعالم واجب الوجوب... الخ» هذا هو القسم الثاني من واجب الوجود، وهو الواجب لغيره لا لذاته.

والوجوب لله من ذاته، لا من غيره.

وعلى الجملة: كل ما حصل وجوبه بوجوده، واجب بسبب وجود سببه لا محالة، وأنه ما دام ممكن الوجود، لايترجح وجوده على عدمه.

ولما تساوى الوجود والعدم، بقي في العدم غير موجود، فقد صح وجوده لوجوب وجوده، لمصادفة علته كمال ما به صار علة لوجوده.

ومن هذا تتضح أمور كثيرة:

أحدها: أنه يستحيل فرْض شيءٍ هو واجب الوجود بذاته، وبغيره جميعاً؛ فإنه إن رفع غيره، أو لم يعتبر وجوده لم يَخْلُ:

إما أن لا يبقى وجوب وجوده، فلا يكون واجباً لذاته.

أو يكون واجب الوجود بذاته، ويبقى وجوبه، فلا يكون وجوب وجوده بغيره. ويكون ذلك الغير فضلة.

الثاني: أن كل ما هو واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته؛ لأنه: إما أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود.

أو واجب الوجود.

أو ممتنع الوجود.

والقسمان الأخيران باطلان؛ إذ لو كان ممتنع الوجود بذاته، لما تصور له وجود بغيره.

ولو كان واجب الوجود بذاته، لما كان واجب الوجود بغيره، لما سبق[1]، فثبت أنه ممكن الوجود بذاته.

والحاصل: أن كل ممكن بذاته، فهو واجب بغيره.

فالممكن إن اعتبرت علته، وقدر وجودها، كان واجب الوجود.

وإن قدر عدم علته، كان ممتنع الوجود.

وإن لم يلتفت إلى علته، لا باعتبار العدم، ولا باعتبار الوجود، كان له في ذاته المعنى الثالث، وهو الإمكان[2].

---

(١) أي قوله «إنه يستحيل فرض شيء هو واجب الوجود بذاته وبغيره جميعاً».

(٢) قوله «فالممكن إن اعتبرت علته وقدر وجودها... وهو الإمكان». عبارة ابن سينا في النجاة (ص ٢٢٦): «... فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود» فقول ابن سينا =

فإذن كل ممكن. فهو ممتنع وواجب؛ أي ممتنع عند تقدير عدم العلة[1]، فيكون ممتنعاً بغيره لا بذاته. أو ممكناً من حيث ذاته، إذا لم تعتبر معه علته نفياً، وإثباتاً.

وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضاً، بل نزيد عليه فنقول: الممتنع أيضاً منقسم: إلى ممتنع لذاته، وإلى ممتنع لغيره. فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته. وكون السلب والإثبات شيء واحد، صادقاً، ممتنع لذاته. وفرض القيامة اليوم وقد علم الله تعالى أنه لا يقيمها اليوم، مستحيل، ولكن لا لذاته، كاستحالة الجمع بين البياض والسواد، ولكن لسبق علم الله بأنه لا يكون، واستحالة كون العلم جهلاً، فكان امتناعه لغيره، لا لذاته.

الثالث: أنه لا يجوز أن يكون شيئان، كل واحد منهما واجب الوجود لصاحبه؛ لأن ما يجب لغيره، فله علة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان. ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات، متأخراً بالذات.

وهو من حيث إنه علة، يجب أن يتقدم بالذات.

وهو من حيث إنه معلول يجب أن يتأخر.

وذلك محال؛ إذ يلزم أن يكون الشيء قبل ما هو قبله بالذات.

الرابع: أن واجب الوجود بذاته، لا بد أن يكون واجب الوجود في جميع جهاته، حتى لا يكون محلاً للحوادث، ولا متغيراً، فلا يكون له إرادة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات منتظرة عن وجوده، بل كل ما يمكن أن يكون له، فيجب أن يكون حاضراً بذاته متأخرة عن ذاته لازماً يمكن أن يكون له، ولا يكون له؛ فإنما يكون حيث يكون، لعلة، وينتفي حيث ينتفي، بعدم ذلك العلة؛ فيكون وجوده، في حالتي عدم تلك الصفة ووجودها، متعلقاً بأمر خارج عنه، إما نفي، وإما إثبات، حتى يستحيل خلوه عنه، فلا يكون واجب الوجود لذاته، بل تستحيل ذاته إلا مع تلك الصفة أو وجودها.

ويشترط بحالة الوجود، وجود العلة.

وبحال العدم: إما عدم تلك العلة.

أو وجود علة معدومة.

= «باعتبار قطع النسبة... الخ» أكثر دقة من قول الغزالي «وإن لم يلتفت إلى علته لا باعتبار العدم... الخ» لأن قوله هذا يقتضي أن للعدم علة؛ وليس كذلك.

(١) أي عدم علة الوجود.

فلا تخلو ذاتها عن اشتراط شيء غير ذاتها، لتصور ذلك بباقي ما فسرنا به واجب الوجود.

هذا ما أردنا أن نذكر من أحكام الوجود وأقسامه، ولنقبض عنان البيان عند هذا؛ فإنه خوض في التفصيل، وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور، بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور، وتمهيد قانون النظر، وتثقيف معيار العلم، ليميز بينه وبين (الخيال) و (الظن) القريبين منه.

وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة، لا تنال إلا بالعلم والعمل، وكان يشتبه العلم الحقيقي بما لا حقيقة له، وافتقر بسببه إلى (معيار).

فكذلك يشتبه العلم الصالح النافع في الآخرة، بغيره، فيفتقر إلى (ميزان) تدرك به حقيقته.

فلنصنف كتاباً في (ميزان العمل)[1] كما صنفنا في (معيار العلم) ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرد له من لا رغبة له في هذا الكتاب. والله يوفق متأمل الكتابين للنظر إليهما بعين العقل، لا بعين التقليد؛ إنه ولي التأييد والتسديد آمين. . .

تم كتاب معيار العلم

(١) كتاب ميزان العمل إذاً متأخر عن معيار العلم. وقد صدر بشرحنا على دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م. وقد قال أبو حامد في خطبة كتاب ميزان العمل: «لما كانت السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين لا تنال إلا بالعلم والعمل، وافتقر كل واحد منهما إلى الإحاطة بحقيقته ومقداره، ووجب معرفة العلم والتمييز بينه وبين غيره بمعيار - وفرغنا منه - وجب معرفة العمل المسعد والتمييز بينه وبين العمل المشقي، فافتقر ذلك أيضاً إلى ميزان، فأردنا أن نخوض فيه ونبين أن الفتور عن طلب السعادة حماقة، ثم نبين أن لا طريق إلى السعادة إلا بالعلم والعمل، ثم نبين العلم وطريق تحصيله، ثم نبين العمل المسعد وطريقه، وكل ذلك بطريق يترقى عن حد طريق التقليد إلى حد الوضوح، لو استقصي بحقيقته وطوّل الكلام فيه ارتقى إلى حد البرهان على الشروط التي ذكرناها في معيار العلم، وإن كنا لسنا نطوّل الكلام به ولكن نرشد إلى أصوله وقوانينه».

الاصطلاحات المنطقية والفلسفية

التي وردت في الكتاب

مرتبة ترتيباً ألفبائياً

الاصطلاحات المنطقية والفلسفية
التي وردت في الكتاب
مرتبة ترتيباً ألفبائياً

المصطلح **معناه**

(أ)

١ ـ **الآن**: هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان (ص ٢٩٤).

٢ ـ **الإبداع**: هو إسم مشترك لمفهومين:

أحدهما: تأسيس الشيء لا عن مادة ولا بواسطة شيء (ص ٢٨٤).

والمفهوم الثاني: أن يكون للشيء وجود مطلق، عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أُفقد الذي له في ذاته إفقاداً تامًّا. (ص ٢٨٤).

٣ ـ **الاتحاد**: اسم مشترك، فيقال: اتحاد لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي. ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضع واحد. ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة. ويقال اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة (ص ٢٩٨).

٤ ـ **الاجتماع**: وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد. (ص ٢٩٧).

٥ ـ **الإحداث**: اسم مشترك يطلق على وجهين:

أحدهما: زماني، ومعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق (ص ٢٨٤).

الثاني: الإحداث الغير زماني، وهو إفادة الشيء وجوداً، وذلك الشيء ليس له في ذاته الوجود (ص ٢٨٤).

٦ ـ **الأداة**: انظر مصطلح «الحرف».

المصطلح	معناه

٧ ـ الأرض: جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط نازلاً فيه (ص ٢٩٣).

٨ ـ الاستغراق: اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد إذا اتصل به «الألف واللام» هل يقتضي الاستغراق، وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل: الدينار أفضل من الدرهم، والرجل خير من المرأة؟.
فظن قوم أنه من حيث كونه «اسماً فرداً» لا يقتضي الاستغراق لمجرده، ولكن فهم العموم بقرينة التسعير وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى، لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية، ونقصان الأنوثة عن الذكورة.
وأنت إذا تأملت ما ذكرنا في تحقيق معنى الكلي[1] ـ فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه. (ص ٤٦، ٤٧) وانظر «الوجود» في «و».

٩ ـ الاستقراء: هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات، حكمت على ذلك الكلي به (ص ١٤٨).
والحكم المنقول:
إما من كلي على جزئي، وهو الحكم الصحيح اللازم، وهو القياس الصحيح الذي قدمناه ص ١٤٩، انظر «القياس» في مادة «ق».
وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد، كاعتبار الغائب بالشاهد، وهو «التمثيل» (ص ١٤٩). وانظر «التمثيل» في مادة «ت».
وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، وهو المسمى بالاستقراء، وهو أقوى من التمثيل (ص ١٤٩).
والاستقراء تام وناقص (أنظر ص ١٥٢، ١٥٣).

١٠ ـ الإسطقس: هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له في النوع يقال له اسطقس، فلذلك قيل إنه آخر ما ينتهي إليه تحلل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة (ص ٢٨٨).

---

(١) انظر مادة «ك».

المصطلح **معناه**

١١ ـ **الاسم**: صوت دال بتواطؤ، مجردٌ عن الزمان، والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده، ويدل على معنى محصل. (ص ٥٠).

١٢ ـ **الإضافة**: هي المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، ليس له وجود غيره البتة، كالأبوة بالقياس إلى البنوة (ص ٣١٠).

١٣ ـ **الاعتماد**: انظر «الميل» في مادة «م».

١٤ ـ **الأعيان**: انظر «الموجود» في مادة «م» و «الوجود» في مادة «و» و «الجزئي» في مادة «ج».

١٥ ـ **الافتراق**: هو كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن التفاضل بينهما (تعريف الجرجاني حاشية ٣ ص ٢٩٧).

١٦ ـ **الأملس**: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع (ص ٢٩٦).

١٧ ـ **أن يفعل**: هو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير باقي الذوات، بل لا يزال يتجدد كالتسخين والتحديد والقطع (ص ٣١٦).

١٨ ـ **أن ينفعل**: هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير (ص ٣١٦).

١٩ ـ **الإيجاب**: يكون في القضية الحملية، مثل: الإنسان حيوان (ص ٨٥)، وفي القضية المتصلة، مثل: إن كان العالم حادثاً فله محدث (ص ٨٥)، وفي القضية المنفصلة، مثل: هذا العدد إما زوج وإما فرد (ص ٨٥). و انظر «القضية» في مادة «ق».

٢٠ ـ **الأين**: هو نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه، كقولك في جواب أين زيد؟ إنه في السوق (ص ٣١٢).

(ب)

٢١ ـ **الباريء**: هو الخالق، ولا حد له ولا رسم له، لأنه لا جنس له ولا فعل له ولا عوارض تلحقه (ص ٢٧٤).

٢٢ ـ **برهان الإن أو قياس الدلالة**: هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر. انظر «قياس الدلالة» في مادة «ق».

المصطلح **معناه**

٢٣ ـ **برهان اللم أو قياس العلة**: هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر. انظر «قياس العلة» في مادة «ق».

٢٤ ـ **البرهان الحقيقي**: هو ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغيره (ص ٢٤٣).

٢٥ ـ **البرودة**: كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات بحصرها الأجسام (ص ٢٩٦).

٢٦ ـ **البطء**: كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل (ص ٢٩٥).

٢٧ ـ **البعد**: هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ويمكن الإشارة إلى جهته (انظر ص ٣٠٠ و ص ٣٢٣).

(ت)

٢٨ ـ **التتالي**: كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها (ص ٢٩٨).

٢٩ ـ **التخلخل**: يقال تخلخل لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه أرق (ص ٢٩٦).

٣٠ ـ **التصديق**: هو العلم بنسبة الذوات المتصورة بعضها إلى بعض، سلباً أو إيجاباً. والتصديق يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة والمخالفة (انظر ص ٣٥ و ٣٦ و ص ١٧٣).

٣١ ـ **التصور**: هو العلم بذوات الأشياء، كعلمك بالإنسان والشجر والسماء وغير ذلك، ولا يصلح أن يكون موضوعاً للموافقة أو المخالفة (ص ٣٥).

٣٢ ـ **التكاثف**: حركة في الكم (ص ٢٩٧).
وأيضاً كيفية (ص ٢٩٧).
وحركة في الوضع (ص ٢٩٧).
ووضع (ص ٢٩٧).

٣٣ ـ **التمثيل، أو رد الغائب إلى الشاهد، أو قياس الشاهد على الغائب**: أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما (ص ١٥٤).

٣٤ ـ **التناقض**: القضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبه (ص٩٥) وانظر «القضية» في مادة «ق».

٣٥ ـ **التوالي**: كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود، وليس بينهما شيء من بابهما (ص ٢٩٨).

(ث)

٣٦ ـ **الثِّقل**: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع (ص ٢٩٥).

(ج)

٣٧ ـ **الجدة أو (له)**: هو نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه، أو على بعضه، إذ كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه.
ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان والخفّ للسلحفاة، ومنه ما هو إرادي كالقميص للإنسان (ص ٣١٥).

٣٨ ـ **الجزئي**: ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كـ «زيد» و «هذه الشجرة» و «هذه الفرس» (ص ٤٤).

٣٩ ـ **الجسم**: قد يطلق على المسمى به من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة.
وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يفرض فيها أبعاد، كيف نسبت، طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة (ص ٢٩٠).
ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة (ص ٢٩٠).

٤٠ ـ **الجن**: حيوان ناطق مشفّ الجرم، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة (ص ٢٧٣).

٤١ ـ **الجنس**: هو الجزء الأعم بين مجموعة ذاتيات الشيء (ص ٧٠) ويقال عنه أيضاً: إنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب ما هو (ص٧٧).

٤٢ ـ **جواب**: المذكور في جواب «ما هو» ثلاثة أقسام:
أولاً: ما هو بالخصوصية المطلقة، وذلك بذكر الحد (ص ٧٤).
ثانياً: ما هو بالشركة المطلقة (ص ٧٤).
ثالثاً: ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً (ص ٧٤).

٤٣ ـ **الجوهر**: يقال جوهر لذات كل شيء، كالإنسان (ص ٢٩١).
ويقال جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم الجوهر قائم بنفسه (ص ٢٩١).
ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه (ص ٢٩١).
ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء (ص ٢٩١ وانظر أيضاً ص ٣٠٤).

(ح)

٤٤ ـ **الحادث**: انظر ص ٣٢٣.

٤٥ ـ **الحجة**: هي البحث النظري الموصل إلى «التصديق» ص ٣٧ وانظر «القياس» في مادة «ق».

٤٦ ـ **الحدّ**: قول دال على ماهية الشيء (ص ٢٥٥). وهو يطلق على خمسة أشياء:
الأول: الحد الشارح لمعنى الاسم (ص ٢٦١).
الثاني: بحسب الذات (ص ٢٦٢).
الثالث: ما هو بحسب الذات وهو مبدأ برهان (ص ٢٦٢).
الرابع: ما هو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان ونتيجة برهان (ص ٢٦٢).
الخامس: ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب (ص ٢٦٣).

٤٧ ـ **الحدّ**: هو جزء مقدمة القياس (ص ١١٣).

٤٨ ـ **الحد الأصغر**: هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة (ص ١١٣).

المصطلح **معناه**

٤٩ ـ **الحد الأكبر**: هو الذي يكون محمولاً في النتيجة (ص ١١٣).

٥٠ ـ **الحد الأوسط**: هو الحد المشترك (ص ١١٣).

٥١ ـ **الحرارة**: كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق، لإحداثها الخفة، فيعترض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلطات (ص ٢٩٦).

٥٢ ـ **الحرف**: ما يدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه ما لم يقدّر اقتران غيره به، مثل «من» و «على» (ص ٥١).

٥٣ ـ **الحركة**: كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، أو هي خروج من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد (ص ٢٩٣).

(خ)

٥٤ ـ **الخاصة**: كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتي (ص ١٧٧).

٥٥ ـ **الخبر**: قول يقال لصاحبه إنه صادق فيه أو كاذب (ص ٨١). وانظر «القضية» في مادة «ق».

٥٦ ـ **الخشن**: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع (ص ٢٩٦).

٥٧ ـ **الخصوص**: انظر «العموم» في مادة «ع».

٥٨ ـ **الخط**: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة وهي نهاية السطح (ص ٢٩٩).

٥٩ ـ **الخفة**: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع (ص ٢٩٥).

٦٠ ـ **الخلاء**: بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه (ص ٢٧٤ و ص ٢٩٥).

٦١ ـ **الخلق**: يقال: لإفادة وجود كيف كان (ص ٢٨٤).

ويقال: لإفادة وجود بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه (ص٢٨٤). وانظر أيضاً «الإبداع» في مادة «أ»

٦٢ ـ **الخمسة المفردة**: هي الكليات الخمسة. انظر «الكلي» في مادة «ك».

المصطلح **معناه**

(د)

٦٣ ـ **دلالة الالتزام**: هي دلالة اللفظ على لازم معناه، كدلالة لفظ «السقف» على «الحائط» (ص ٤٣).

٦٤ ـ **دلالة التضمن**: هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، ضمن دلالته على تمام ما وضع له، كدلالة لفظ «البيت» على «الحائط» (ص ٤٣).

٦٥ ـ **دلالة المطابقة**: هي دلالة اللفظ على تمام ما وُضع له، كدلالة لفظ «الحائط» على «الحائط» (ص ٤٣).

٦٦ ـ **الدهر**: هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله (ص ٢٩٤).

(ذ)

٦٧ ـ **الذاتيّ المقوّم**: هو الداخل في مفهوم الشيء وحقيقته (ص ٦٥).

والذاتي هو الذي يلحق الشيء لا لمعنى أعمّ منه، ولا لمعنى أخصّ منه، بل لذاته. (ص ٧٠).

وانظر أيضاً «العرض الذاتي» في مادة «ع».

(ر)

٦٨ ـ **الرخو**: جرم ليس سريع الانفصال (ص ٢٩٦).

٦٩ ـ **رد الغائب إلى الشاهد**: انظر «التمثيل» في مادة «ت».

٧٠ ـ **الرسم**: هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه (ص ٢٥٥).

٧١ ـ **الرطوبة**: كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة، ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع (ص ٢٩٦).

٧٢ ـ **الركن**: هو جوهر بسيط، وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر (ص ٢٨٩).

(ز)

٧٣ ـ **الزمان**: هو مقدار الحركة، موسوم من جهة التقدم والتأخر (ص ٢٩٤).

(س)

٧٤ ـ **السبر والتقسيم**: انظر «القياس الشرطي المنفصل» في مادة «ق».

٧٥ ـ **السرعة**: كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير (ص ٢٩٥).

٧٦ ـ **السطح**: مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم، وهو نهاية الجسم (ص ٢٩٩).

٧٧ ـ **السكون**: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك (ص ٢٩٥)

٧٨ ـ **السلب**: يأتي في:
القضية الحملية، مثل: الإنسان ليس بحيوان (ص ٨٧).
وفي القضية المتصلة، مثل: ليس إن كان الإنسان ناطقاً كان حيواناً (ص ٨٧).
وفي القضية المنفصلة، مثل: الإنسان ليس إما أن يكون أبيض أو حيواناً (ص ٨٧).

٧٩ ـ **السور**: هو اللفظ الحاصر المبين لكمية الموضوع، مثل «كل» في قولنا: كل إنسان حيوان (ص ٩٠).
وانظر أيضاً «القضية» في مادة «ق».

(ش)

٨٠ ـ **الشكل**: هو القياس ملحوظاً فيه وضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين (ص ١١٥).

٨١ ـ **الشكل الأول**: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى (ص ١١٦).

٨٢ ـ **الشكل الثاني**: ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً على الطرفين (ص ١٢١).

٨٣ ـ **الشكل الثالث**: هو أن يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين (ص ١٢٥).

٨٤ ـ **الشكل الرابع**: هو أن يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى (أنظر الحاشية (١) ص ١١٥).

٨٥ ـ **الشمس**: كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً، وأشدها ضوءاً. ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة (ص ٢٩٣).

(ص)

٨٦ ـ **الصلب**: هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر (ص ٢٩٦).

٨٧ ـ **الصورة**: اسم الصورة مشترك بين ستة معان:

الأول: هو النوع، يطلق ويراد به الذي تحت الجنس (ص ٢٨٧).

الثاني: الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني، وهو كل موجود في الشيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه، ولأجله وجد الشيء، مثل العلوم والفضائل في الإنسان (ص ٢٨٧).

الثالث: ماهية الشيء كيف كان قد تسمى صورة (ص ٢٨٧).

الرابع: الحقيقة التي تقوم المحل بها (ص ٢٨٧).

الخامس: الصورة التي تقوّم النوع (ص ٢٨٧).

السادس: الكمال المفارق، مثل النفس للإنسان (ص ٢٨٧).

(ض)

٨٨ ـ **الضرب**: هو وضع خاص من أوضاع الشكل من حيث كلية المقدمات وجزئيتها، وإيجابها وسلبها (ص ١١٨). وانظر أيضاً «الشكل» في مادة «ش».

٨٩ ـ **الضرب الأول من الشكل الأول**: موجبتان كليتان، مثل: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث (ص ١١٨) وانظر أيضاً «الشكل الأول» في مادة «ش».

٩٠ ـ **الضرب الثاني من الشكل الأول**: موجبتان، والصغرى جزئية، مثل: بعض الموجودات مؤلف، وكل مؤلف حادث (ص ١٨٠).

٩١ ـ **الضرب الثالث من الشكل الأول**: موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى، مثل: كل جسم مؤلف، ولا شيء من المؤلف بأزلي (ص ١١٨).

٩٢ ـ **الضرب الرابع من الشكل الأول**: موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى، مثل: موجود ما مؤلف، ولا مؤلف واحد أزلي (ص ١١٨).

٩٣ ـ **الضرب الأول من الشكل الثاني**: مثل: كل جسم مؤلف، ولا أزلي واحد مؤلف (ص ١٢٢) وانظر أيضاً «الشكل الثاني» في مادة «ش».

٩٤ ـ **الضرب الثاني من الشكل الثاني**: مثل: موجود ما مؤلف، ولا أزلي واحد مؤلف (ص ١٢٣).

٩٥ ـ **الضرب الثالث من الشكل الثاني**: مثل لا جسم واحد منفك عن الأعراض، وكل أزلي منفك عن الأعراض (ص ١٢٣).

٩٦ ـ **الضرب الرابع من الشكل الثاني**: مثل: موجود ما ليس بجسم، وكل متحرك جسم (ص ١٢٤).

٩٧ ـ **الضرب الأول من الشكل الثالث**: من موجبتين كليتين، مثل: كل متحرك جسم، وكل متحرك محدث (ص ١٢٦). وانظر أيضاً «الشكل الثالث» في مادة «ش».

٩٨ ـ **الضرب الثاني من الشكل الثالث**: من كليتين كبراهما سالبة، مثل: كل أزلي فاعل، ولا أزلي واحد جسم (ص ١٢٧).

٩٩ ـ **الضرب الثالث من الشكل الثالث**: من موجبتين صغراهما جزئية، مثل: جسم ما فاعل، وكل جسم مؤلف (ص ١٢٧).

١٠٠ ـ **الضرب الرابع من الشكل الثالث**: من موجبتين والكبرى جزئية، مثل: كل جسم محدث، وجسم ما متحرك (ص ١٢٨).

١٠١ ـ **الضرب الخامس من الشكل الثالث**: من مقدمتين مختلفتين في الكمية والكيفية، صغراهما موجبة جزئية وكبراهما سالبة كلية، مثل: جسم ما فاعل، ولا جسم واحد أزلي (ص ١٢٩).

١٠٢ ـ **الضرب السادس من الشكل الثالث**: من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية، صغراهما كلية موجبة وكبراهما سالبة، مثل: كل جسم محدث، وجسم ما ليس بمتحرك (ص ١٢٩).

(ط)

١٠٣ ـ **الطبع**: هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع فعلية كانت أو انفعالية، وكأنها أعم من الطبيعة (ص ٢٩٠).

المصطلح	معناه

١٠٤ ـ **الطبيعة**: هي «العنصر» و «الصورة الذاتية» والأطباء يطلقون «الطبيعة» على «المزاج» وعلى «الحرارة الغريزية» (ص ٢٨٩).

(ع)

١٠٥ ـ **العالم**: هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها (ص ٢٩٣).

١٠٦ ـ **العدم**: هو أحد المبادىء للحوادث، وهو أن لا يكون فيه شيء ذاتُ شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه (ص ٢٩٥).

١٠٧ ـ **العَرَض**: هو الذي ليس وجوده شرطاً لوجود الشيء (ص ٦٥).

وهو ينقسم إلى لازم وإلى مفارق (ص ٦٨).

وإلى ما يعمّ الشيء وغيره، فيسمى عرضاً عامًّا، وإلى ما يخص الشيء فيسمى خاصة (ص ٦٩).

وإلى ذاتي وغير ذاتي (ص ٦٩).

ويقال عنه: إنه كلي يطلق على حقائق مختلفة (ص ٧٧).

ويقال «عرض» لكل موجود في موضوع (ص ٢٩٢).

ويقال «عرض» للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم (ص ٢٩٢).

ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه (ص ٢٩٢).

ويقال «عرض» لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه (ص ٢٩٢).

ويقال «عرض» لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون (ص ٢٩٢).

١٠٨ ـ **العقل**: تطلقه الجماهير على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: (الفطري) ويراد به صحة الفطرة الأولى في الناس (ص ٢٧٦).

الوجه الثاني: (التجاريبي) ويراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية (ص ٢٧٦).

الوجه الثالث: (الوقاري) يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته (ص ٢٧٦).

ويطلقه المتكلمون على «التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة» والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب، ففرقوا بين المكتسب والفطري، فيسمى الأول علماً والثاني عقلاً (ص ٢٧٧).

أما الفلاسفة فيطلقون العقل على معان، منها:

١٠٩ ـ **العقل النظري**: وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية (ص ٢٧٧).

وللقوة النظرية أربعة أحوال:

الأولى: أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للصبي الصغير، ولكن فيه مجرد الاستعداد، فيسمى عقلاً هيولانيًا (ص ٢٧٨).

١١٠ ـ **العقل الهيولاني**: (ص ٢٧٨).

١١١ ـ **العقل بالملكة**: **الثانية**: أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، ويسمى «العقل بالملكة» (ص ٢٧٩).

١١٢ ـ **العقل بالفعل**: **الثالثة**: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها، ويسمى عقلاً بالفعل (ص ٢٧٩).

١١٣ ـ **العقل المستفاد**: **الرابعة**: أن تكون المعلومات حاصلة في ذهنه وهو غير غافل عنها، وتسمى عقلاً مستفاداً (ص ٢٧٩).

١١٤ ـ **العقل العملي**: قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات، لأجل غاية مظنونة أو معلومة (ص ٢٧٩).

١١٥ ـ **العقل الفعال**: كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً.

أما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها.

وأما من جهة ما هو فعال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه (ص ٢٧٩).

١١٦ ـ **العقل الكلي**: المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص، ولا وجود لها في القوام بل في التصور (ص ٢٨١).

١١٧ ـ **عقل الكل**: يطلق على معنيين:

أحدهما: أن يراد بالكل جملة العالم، فعقل الكل على هذا المعنى هو جملة الذوات المجرده عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولا تحرك إلا بالشوق (ص ٢٨٢).

والآخر: هو الجرم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها (ص ٢٨٢).

١١٨ ـ **العكس**: هو جعل المحمول من القضية موضوعاً، والموضوع محمولاً، مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله (ص ١٠١) وانظر أيضاً «القضية» في مادة «ق».

١١٩ ـ **العلة**: كل ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل (ص ٢٨٣).

وتطلق على أربعة أمور:

الأول: ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء، ويسمى العلة الفاعلة أو الفاعلية، كالنجار للكرسي (ص ٢٤٧).

الثاني: ما لا بد من وجوده لوجود الشيء، ويسمى العلة المادية (ص ٢٤٧).

الثالث: ما بحصوله يتم الشيء، ويسمى العلة الصورية (ص ٢٤٧).

الرابع: الموجود عقيب الشيء، ويسمى العلة الغائية (ص ٢٤٧).

١٢٠ ـ **العموم**: هو كون شيء أعم من شيء آخر كالحيوان والإنسان، فالحيوان مقيساً إلى الإنسان يقال له إنه أعم منه أي أكثر شمولاً. والإنسان يقال له إنه أخص من الحيوان أي أقل شمولاً.

والعموم قسمان:

عموم مطلق: وهو المشروح آنفاً.

وعموم وجهي: وهو أن يكون شيئان كلاهما أعم من الآخر باعتبار، كالحيوان والأبيض، فالحيوان أعم من الأبيض لأنه يصدق على الحيوان الأسود. والأبيض أعم من الحيوان لأنه يصدق على الثلج (ص ٦٣).

١٢١ ـ **العنصر**: اسم للأصل الأول في الموضوعات (ص ٢٨٨).

(ف)

١٢٢ ـ **الفعل**: هو ما يقال في جواب «أي شيء هو» (ص ٧٢).

ويقال أيضاً: إنه كلي يحمل على شيء في جواب أي شيء هو في جوهره (ص ٧٧).

المصطلح	معناه

١٢٣ ـ **الفعل**: صوت دال بتواطؤ، والجزء منه لا يدل على انفراده ويدل على معنى محصل وقع في زمان (ص ٥١).

١٢٤ ـ **الفلك**: هو ركن، وليس باسطقس، ولا عنصر لصورة (ص ٢٨٩) وهو جسم بسيط كري غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه (ص ٢٩٣).

(ق)

١٢٥ ـ **القبل**: انظر ص ٣٢٣.

١٢٦ ـ **القدم**: يقال على وجوه:

قدم بالقياس: وهو شيءٌ زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر، فهو قديم بالقياس إليه (ص ٢٨٥).

وقدم مطلق: وهو يقال على وجهين:

أحدهما: يقال بحسب الزمان، وهو الذي وجد في زمان ماض غير متناه (ص ٢٨٥).

وثانيهما: يقال بحسب الذات، وهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب (ص ٢٨٥) وانظر أيضاً ص ٣٢٣.

١٢٧ ـ **القضية**: قول يقال لصاحبه إنه صادق فيه أو كاذب (ص ٨١) وانظر أيضاً «الخبر» في ماده «خ».

والقضية ثلاثة أقسام:

١٢٨ ـ **القضية الحملية**: حملية: وهي ما حكم فيها بأن معنًى محمول على معنى، كقولنا: العالم حادث (ص ٨٣).

١٢٩ ـ **القضية الشرطية المتصلة**: وشرطية متصلة: وهي ما شرط فيها وجود المقدم لوجود التالي، كقولنا: إن كان العالم حادثاً فله محدث (ص ٨٣).

١٣٠ ـ **القضية الشرطية المنفصلة**: وشرطية منفصلة: كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم (ص ٨٤).

والشرطية المنفصلة تنقسم ثلاثة أقسام:

المصطلح **معناه**

١٣١ ـ القضية المنفصلة مانعة الجمع ومانعة الخلو ومانعتهما: ١ ـ مانعة الجمع والخلو جميعاً، كقولنا: العالم إما حادث أو قديم (ص ٨٥).
٢ ـ مانعة الجمع دون الخلو، كقولنا: هذا حيوان وشجر، فتقول: هذا إما حيوان وإما شجر، أي لا يجتمعان معاً وإن جاز أن يخلو عنهما بأن يكون جماداً مثلاً (ص ٨٥).
٣ ـ مانعة الخلو دون الجمع، كما إذا أخذت بدل أحد الجزأين لازمه لا نفسه بأن قلت مثلاً: إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق، فإن هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع، إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يغرق، ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين (ص ٨٥).

١٣٢ ـ القضية الشخصية: والقضية الحملية تكون شخصية، مثل: زيد كاتب (ص ٨٩).

١٣٣ ـ القضية المهملة: ومهملة، مثل: الإنسان في خسر (ص ٩٠).

١٣٤ ـ القضية الكلية: وكلية، مثل: كل إنسان حيوان (ص ٩٠).

١٣٥ ـ القضية الجزئية: وجزئية، مثل: بعض الحيوان إنسان (ص ٩٠). وانظر «الإيجاب» في مادة «أ» و «السلب» في مادة «س».

١٣٦ ـ القضية الواجبة: القضية قد تكون نسبة المحمول فيها إلى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الأمر، مثل: الإنسان حيوان (ص ٩٢).

١٣٧ ـ القضية المستحيلة: وقد تكون نسبته إليه نسبة الضروروي العدم، مثل: الإنسان حجر (ص ٩٢).

١٣٨ ـ القضية الممكنة: وإما أن تكون نسبته إليه لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم (ص ٩٢).

١٣٩ ـ القضية المقيدة: ما نصّ فيها بأن نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية الوجود أو ضرورية العدم، أو لا ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم (ص ٩٣).

١٤٠ ـ القضية المطلقة: ما لم ينص فيها على كيفية النسبة بشيء من ضرورية الوجود أو ضرورية العدم أو لا ضروريتهما (ص ٩٣).

١٤١ ـ القضية الضرورية: تنقسم:
إلى ما لا شرط فيه، كقولنا: الله حيّ، فإنه لم يزل ولا يزال كذلك (ص ٩٤).
وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان ناطق، فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك (ص ٩٤).
والقضية الضرورية المشروطة ثلاثة أقسام:
القسم الأول: ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع، ومثاله ما تقدم (ص ٩٤).
القسم الثاني: ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه، كقولنا: كل متحرك متغير، فإنه متغير ما دام متحركاً، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب (ص ٩٤).
القسم الثالث: ما يشترط فيه وقت مخصوص، إما معين كقولنا: القمر بالضرورة منخسف، فإن ذلك مقيد بوقت وقوعه في ظل الأرض، محجوباً بذلك عن ضوء الشمس. وإما غير معين كقولنا: الإنسان بالضرورة متنفس، فإنه كذلك في بعض من الأوقات غير معين (ص ٩٥).
وانظر «التناقض» في مادة «ت» و «العكس» في مادة «ع».

١٤٢ ـ القمر: هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة، ولونه الذاتي إلى السواد (ص ٢٩٣).

١٤٣ ـ القول الشارح: هو البحث النظري الموصل إلى التصور (ص ٣٧).

١٤٤ ـ القوة: اسم القوة يطلق على معان كثيرة (انظر ص ٣٢١، ٣٢٢).

١٤٥ ـ القياس: **قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (ص ١١١).**
القياس أحد أنواع الحجة (ص ١١١). وانظر «الحجة» في مادة «ح» وانظر «مادة القياس» في مادة «م» و «القضية» في مادة «ق» والقياس أربعة أنواع:

١٤٦ ـ القياس الحملي أو الاقتراني أو الجزمي: **الأول: الحملي، وقد يسمى اقترانيًّا، وقد يسمى جزميًّا (ص ١١٢) مثل قولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث (ص ١١٢).**

١٤٧ ـ القياس الشرطي المتصل: **الثاني: يتركب من مقدمتين:**
إحداهما: مركبة من قضيتين بها صيغة شرط.

والأخرى: حملية واحدة، هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها، أو نقيضها، ويقرن بها كلمة الاستثناء (ص ١٣٧).
والاستثناء إما أن يكون لعين التالي أو لنقيضه، أو لعين المقدم أو لنقيضه (ص ١٣٧).
والمنتج منه اثنان، هما عين المقدم ونقيض التالي، وأما عين التالي ونقيض المقدم، فلا ينتجان (ص ١٣٨).
أمثلة ذلك:
إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان.
فهذا إستثناء عين المقدم (ص ١٣٩).
ونقول: إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنساناً فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان.
وهذا استثناء بنقيض التالي، فيلزم أنه ليس بإنسان (ص ١٣٩).

١٤٨ ـ **القياس الشرطي المنفصل أو السبر والتقسيم**: وهو الثالث: مثاله: العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم.
فقولنا: إما قديم وإما محدث، مقدمة واحدة.
وقولنا: لكنه محدث، مقدمة أخرى وهي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها، فأنتج نقيض الأخرى (ص ١٤٢، ١٤٣).
وينتج فيه أربعة استثناءات:
فإنك تقول: لكن العالم محدث، فيلزم عنه أنه ليس بقديم (ص ١٤٣).
أو تقول: لكنه قديم، فيلزم أنه ليس بمحدث (ص ١٤٣).
أو تقول: لكنه ليس بقديم، فيلزم أنه محدث، وهو استثناء النقيض (ص ١٤٤).
أو تقول: لكنه ليس بمحدث، فيلزم منه أنه قديم (ص ١٤٤).
فاستثناء عين إحداهما ينتج نقيض الأخرى، واستثناء نقيض إحداهما ينتج عين الأخرى، وهذا فيما لو اقتصرت أجزاء التعاند على اثنين، فإن كان ثلاثاً أو أكثر ولكنها تامة العناد، فاستثناء عين واحدة ينتج نقيض الأخريين، كقولك: هذا العدد إما مساو لذاك أو أقل أو أكثر، لكنه مساو، فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر.
واستثناء نقيض واحدة لا ينتج إلا انحصار الحق في الجزأين الآخرين، كقولك: لكنه ليس مساوياً، فيلزم أن يكون إما أقل أو أكثر، فإذا استثنيت نقيض الأثنين تعين الثالث (ص ١٤٤، ١٤٥).

فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد، كقولك: هذا إما أبيض وإما أسود، فاستثناء عين الواحد ينتج نقيض الآخر، كقولك: لكنه أسود، ينتج نقيض سائر الأقسام.
فأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج (ص ١٤٥).

١٤٩ ـ **قياس الخلف والقياس المستقيم**: وهو الرابع: صورته صورة القياس الحملي، لكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً. وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكاً فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة، سمي قياس خلف (ص ١٤٦) مثاله: كل ما هو أزلي فهو يكون مؤلفاً.
والعالم أزلي.
فإذن لا يكون مؤلفاً.
لكن النتيجة ظاهرة الكذب، ففي المقدمات كاذبة. وقولنا: الأزلي ليس بمؤلف، ظاهر الصدق. فينحصر الكذب في قولنا: العالم أزلي.
فإذن نقيضه، وهو: أن العالم ليس بأزلي، صدق، وهو المطلوب (ص ١٤٧).
فطريقة هذا القياس أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فيتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات (ص ١٤٧).

١٥٠ ـ **قياس الغائب على الشاهد**: انظر «التمثيل» في مادة «ت».

١٥١ ـ **القياس المركب والقياس الناقص**: ما تترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة، وتترتب بعضها على بعض وتساق إلى نتيجة واحدة (ص ١٦٧، ١٦٨).

١٥٢ ـ **قياس العلة أو برهان اللم**: هو ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر، مثل: هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار (ص ٢٣٢).

١٥٣ ـ **قياس الدلالة أو برهان الإن**: هو ما لم يكن الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر، مثل: هذا شبعان، فإذن هو قريب العهد بالأكل (ص ٢٣٢).

١٥٤ ـ **القياس الدوري**: هو ما يؤخذ فيه الشيء في بيان نفسه (ص ٢٤٢، ٢٤٣).

(ك)

١٥٥ ـ **الكثرة**: انظر ص ٣٢٨.

١٥٦ ـ **الكلمة**: انظر «الفعل» في مادة «ف».

١٥٧ ـ **الكلي**: هو ما لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه، فإن امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى طبعه، كـ «الإنسان» و «الفرس» و «الشجر». وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الألف واللام، لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق (ص ٤٥).
والكلي ينقسم من حيث وقوع الشركة فيه بالفعل وعدم وقوعها إلى ثلاثة أقسام:
قسم توجد فيه الشركة بالفعل كـ «الإنسان» وقسم توجد في الشركة بالقوة كالشيء الذي لا يوجد منه إلا فرد واحد مع إمكان أن توجد منه أفراد أخرى.
وقسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة، حيث يكون منع الاشتراك بسبب خارج من نفس المفهوم (ص ٤٦).
وانظر «الموجود» في مادة «و».

١٥٨ ـ **الكم**: هو ما يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته (ص ٣٠٧).
وهو ينقسم إلى:
الكم المتصل، وهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل (ص ٣٠٧).
والكم المنفصل، وهو الذي لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد (ص ٣٠٧).

١٥٩ ـ **الكيفية**: هي كل هيأة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه (ص ٣٠٩).

(ل)

١٦٠ ـ **اللازم**: هو ما يلزم الشيء ولا يفارقه من غير أن يكون داخلاً في مفهومه وحقيقته (ص ٦٦).

١٦١ ـ **(له)**: انظر «الجدة» في مادة «ج».

١٦٢ ـ **اللين**: هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى داخل (ص ٢٩٦).

(م)

١٦٣ ـ **ما لا نهاية له**: هو كم ذو أجزاء كثيرة بحيث لا يوجد شيء خارج عنه، وهو من نوعه، وبحيث أن لا ينقضي (ص ٢٩٩).

١٦٤ ـ **الماء**: جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفًّا متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق الأرض (ص ٢٩٣).

١٦٥ ـ **المادة**: قد تستعمل مرادفة للهيولى (ص ٢٨٨).

ويقال «مادة» لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره (ص ٢٨٨).

١٦٦ ـ **مادة الحد**: هي العلم التصوري (ص ١٧٣). وانظر «الحد» في مادة «ح» وهي الأجناس والأنواع والفصول (ص ٢٥٥).

١٦٧ ـ **مادة الحمل**: هي نسبة المحمول إلى الموضوع من حيث ضرورة الوجود، أو ضرورة العدم، أو لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم (ص ٩٣).

١٦٨ ـ **مادة القياس**: هي العلوم، لكن لا كل علم، بل العلم التصديقي. والعلم التصديقي هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض، بالإيجاب أو بالسلب.

ولا كل تصديق، بل التصديق الصادق في نفسه.

ولا كل صادق، بل الصادق اليقيني، فرُبَّ شيء في نفسه صادق عند الله، وليس يقيناً عند الناظر، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين.

ولا كل يقين، بل اليقين الكلي، أعني أنه يكون كذلك في كل حال (ص ١٧٣) وانظر «القياس» في مادة «ق» ثم انظر مقارنة حال مادة القياس بحال الذهب (ص ١٧٥).

وانظر «القياس الجدلي» و «القياس الخطابي» و «القياس السوفسطائي» و «القياس المغالطي» و «القياس الشعري» في (ص ١٧٥).

١٦٩ ـ **المبدأ**: هو ما يكون قد استتم وجوده في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره، ثم يحصل منه وجود شيء يتقوم به ويسمى هذا علة بالإضافة إلى ما هو مبدأ له (ص ٣١٩).

المصطلح **معناه**

١٧٠ ـ **المبادىء**: ما يبرهن بها (ص ٢٤٠).

١٧١ ـ **متى**: هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده (ص ٣١٣).

١٧٢ ـ **المتجانسان**: هما اللذان لهما تشابه معاً في الوضع، وليس يجوز أن يقع بينهما ذو وضع (ص ٢٩٧).

١٧٣ ـ **المترادفة**: هي الألفاظ المختلفة الدالة على معنى واحد يندرج تحت حد واحد كـ «الخمر» و «الراح» و «العقار» (ص ٥٢).

١٧٤ ـ **المتزايلة**: هي الألفاظ التي ليس بينها لا اشتراك ولا تواطؤ ولا ترادف. إنها المتباينة (ص ٥٣).

١٧٥ ـ **المتشابه**: هو اللفظ يدل على معنيين مختلفين ولكن تكون بينهما مشابهة، كالإنسان الحقيقي والرخام المنحوت على صورة الإنسان، فهذا إنسان أي حقيقي، وذاك إنسان أي تمثال الإنسان (ص ٥٤).

١٧٦ ـ **المتصل**: يقال على المتصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم (ص ٢٩٧) وعلى اللذين نهايتهما واحدة (ص ٢٩٧).

١٧٧ ـ **المتواطىء**: هو اللفظ يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم «الإنسان» على «زيد» و «عمرو» (ص ٥٢).

١٧٨ ـ **مثارات الغلط في الحد**: **المثار الأول**: الجنس، وذلك من وجوه (ص ٢٦٧).

المثار الثاني: من جهة الفصل، وذلك من وجوه (ص ٢٦٨).

المثار الثالث: ما هو مشترك، وهو على وجوه (٢٦٩).

١٧٩ ـ **مثارات الغلط في القياس**: مثارات الغلط في القياس سبعة:

المثار الأول: أن لا تكون المقدمات على شكل من الأشكال الثلاثة، بألا يكون من الحدودت حد مشترك (ص ١٩٩ و ٢٠٠).

المثار الثاني: ألا تكون المقدمات على ضرب منتج من ضروب الأشكال الثلاثة (ص ١٩٩ و ٢٠١).

المثار الثالث: أن لا تكون الحدود الثلاثة متمايزة متكاملة، مثل: كل إنسان بشر، وكل بشر حيوان، فكل إنسان حيوان (ص ١٩٩ و ٢٠٢).

المثار الرابع: أن لا تكون المقدمات متفاضلة، مثل: كل ما علمه المسلم فهو كما علمه، والمسلم يعلم الكافر، فهو إذن كالكافر (ص ١٩٩ و ٢٠٣).

المثار الخامس: أن تكون المقدمة كاذبة، وذلك إما أن يكون لالتباس اللفظ، أو لالتباس المعنى (ص ١٩٩ و ٢٠٥).

المثار السادس: أن لا تكون المقدمات غير النتيجة فتصادر على المطلوب (ص ١٩٩ و ٢٠٦).

المثار السابع: أن لا تكون المقدمات أعرف من النتيجة (ص ١٩٩ و ٢٠٧).

١٨٠ ـ **المجاز**: هو «المستعار» فانظره في مادة «م».

١٨١ ـ **المحصورة**: ضد المسورة انظر «السور» في مادة «س».

١٨٢ ـ **المداخل**: هو الذي يلاقي الآخر بكليته حتى يكيفهما مكان واحد (ص ٢٩٧).

١٨٣ ـ **المركب**: قسمان: تام، وناقص:

المركب التام: هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى، والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه، مثل: «أكل زيد» (ص ٤٩).

المركب الناقص: هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى، والمجموع لا يدل دلالة تامة، مثل: «غلام زيد» (ص ٥٠).

١٨٤ ـ **المساواة**: هي كون اللفظ مقيساً إلى لفظ آخر غير أعم ولا أخص كـ «الناطق» و «الضاحك» فكل أفراد «الناطق» هم كل أفراد «الضاحك» وكل أفراد «الضاحك» هم كل أفراد الناطق» (ص ٦٣).

١٨٥ ـ **المسائل**: ما يبرهن عليها (ص ٢٤١).

١٨٦ ـ **المستعار**: هو أن يكون لفظ دالاً على ذات الشيء بالوضع، ودائماً من أول الوضع إلى الآن، ولكن يلقب به في بعض الأحيان لا على الدوام شيء آخر لمناسبة للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتيًا للثاني، وثابتاً عليه، ومنقولاً إليه (ص ٥٦).

١٨٧ ـ المشترك: هو اللفظ يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً ك«العين» التي تقال على«الباصرة» وعلى «ينبوع الماء» وعلى «قرص الشمس» (ص ٥٢).

١٨٨ ـ المشفّ: جرم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه أن يرى بتوسط ما وراءه (ص ٢٩٦).

١٨٩ ـ المشكك: هو اللفظ يدل على شيء بمعنى واحد في نفسه ولكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى كالتقدم والتأخر، مثل الوجود، فإنه موجود في الواجب والممكن، ولكنه في الواجب أسبق منه في الممكن، ولو أسبقية في العقل فقط. وكالشدة والضعف، مثل البياض للعاج والثلج، فإنه في العاج أشد منه في الثلج (ص ٥٤).

١٩٠ ـ المطلب: المطالب أربعة:

مطلب «هل»: ويتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه، مثل: **«هل الله موجود»** (ص ٢٣٧).

والسؤال بـ«هل» قد يكون عن وجود الشيء، وتسمى «هل» في هذا المقام هل البسيطة. وقد يكون عن صفة الشيء، وتسمى «هل» في هذا المقام هل المركبة (ص ٢٣٧).

مطلب «ما»: ويطلب به التصور دون التصديق (ص ٢٣٨).

مطلب «لِمَ»: وهو طلب العلة (ص ٢٣٨).

مطلب «أي»: ويطلب تمييز الشيء عما عداه (٢٣٨).

١٩١ ـ المعلول: هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده (ص ٢٨٣).

١٩٢ ـ المفرد: هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على شيء أصلاً (ص ٤٩).

١٩٣ ـ المقدمة: هي جزء القياس. انظر «القياس» في مادة «ق».

والمقدمة تنقسم إلى يقينية صادقة واجبة القبول، وإلى غيرها.

والقسم الأول، باعتبار المدرك أربعة أصناف:

الصنف الأول: الأوليات العقلية المحضة، وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها (ص ١٧٨).

الصنف الثاني: المحسوسات، كقولنا: القمر مستدير، والشمس منيرة (ص ١٧٨).

الصنف الثالث: المجربات، وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان (ص١٧٩).

ومن قبيل المجربات «الحدسيات» وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته، وتوليه الشهادة لأمور، فتذعن النفس لقبوله والتصديق له، بحيث لا يقدر على التشكك فيه. ولكن لو نازع فيه منازع، معتقداً أو معانداً، لم يمكن أن يعرَّف به ما لم يقو حدسه ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي، وذلك قضاؤنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس (ص ١٨٢).

الصنف الرابع: القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط، ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها، بل مهما أحضر الناظر جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه، كقولنا: الاثنان ثلث الستة (ص ١٨٢).

القسم الثاني: المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين. وهي نوعان:

النوع الأول: هو الصالح للفقهيات دون اليقينيات، وهي ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: المشهورات، مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام وإطعام الطعام (ص ١٨٤).

الصنف الثاني: المقبولات، وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر (ص ١٨٨).

الصنف الثالث: المظنونات، وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات، بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال.

والمشهورات المقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها في بعض الأحوال فيجوز أن تسمى مظنونة (ص ١٨٩).

النوع الثاني: ما لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات، بل لا يصلح إلا للتلبيس والمغالطة، وتحتها أقسام (ص ١٨٩) وانظر «القياس» في مادة «ق».

المصطلح **معناه**

١٩٤ ـ **المكان**: هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي (ص ٢٩٤).

١٩٥ ـ **الملاء**: هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه (ص ٢٩٥).

١٩٦ ـ **الممتنع**: انظر ص ٣٣١.

١٩٧ ـ **الممكن**: انظر ص ٣٣٠.

١٩٨ ـ **المنقول**: هو لفظ ينقل من موضوعه الأصلي إلى معنى آخر ويجعل اسماً له ثابتاً دائماً (ص ٥٦).

١٩٩ ـ **المهملة**: هي القضية التي لم يبين فيها كمية الموضوع، مثل: الإنسان في خسر (ص ٩٠) وانظر «السور» في مادة «س» و «المحصورة» في مادة «م».

٢٠٠ ـ **الموجود**: ينقسم إلى:

موجودات شخصية معينة وتسمى «أعياناً» و «أشخاصاً» و «جزئيات» (ص ٦٤) وانظر «الجزئي» في مادة «ج».

وموجودات غير متعينة وتسمى الكليات (ص ٦٤) وانظر «الكلي» في مادة «ك».

والموجود قد يقال إنه بالفعل، وقد يقال إنه بالقوة (ص ٣٢١) وانظر ص ٣٢٥.

٢٠١ ـ **الموضوع**: قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما وكان ذلك الكمال حاصرا، وهو الموضوع له (ص ٢٨٨).

٢٠٢ ـ **الموضوعات**: هي الأمور التي توضع في العلوم، وتطلب أعراضها الذاتية، أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين في مادة «ذاتي» انظر ص ٢٤٠.

٢٠٣ ـ **الميل**: كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته (ص ٢٩٥) وانظر «الاعتماد» في مادة «أ».

(ن)

٢٠٤ ـ **النار**: جسم بسيط طباعه أن يكون حارّاً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط، يستقر تحت كرة القمر (ص ٢٩٣).

٢٠٥ ـ النفس: تطلق على أمور:

النفس الشامل للإنساني والحيواني والنباتي: هي كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة (ص ٢٨٠).

والنفس الشامل للإنسان والملائكي: وهو جوهر غير جسم، وهو كمال أول للجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ عقلي بالفعل أو بالقوة (ص ٢٨٠).

٢٠٦ ـ نفس الكل: جملة الجواهر غير الجسمانية التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي (ص ٢٨٣).

٢٠٧ ـ النفس الكلي: هو المعنى المعقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص (ص ٢٨٣).

٢٠٨ ـ النقطة: ذات غير منقسمة، ولها وضع، وهي نهاية الخط (ص ٢٩٩).

٢٠٩ ـ النهاية: هي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه (ص ٢٩٩).

٢١٠ ـ النوع: هو مجموع ذاتيات الشيء (ص ٧٠).

والشيء يسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه، وجنساً بالإضافة إلى ما تحته (ص ٧٠).

(هـ)

٢١١ ـ الهواء: جرم بسيط طباعه أن يكون حارّاً رطباً مشفًّا لطيفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار وفوق كرة الأرض (ص ٢٩٣).

٢١٢ ـ الهيولى: هي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة، إلا بمعنى القوة (ص ٢٨٧).

(و)

٢١٣ ـ الواجب: انظر ص ٣٣٠.

٢١٤ ـ الواحد والوحدة: انظر ص ٣٢٨.

٢١٥ ـ **الوجود**: للشيء وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في الألفاظ، ووجود في الكتابة.

فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان (ص ٤٧) وأنظر (ص ٣٣٠).

٢١٦ ـ **الوضع**: كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة: بالانحراف، والموازاة، والجهات، وأجزاء المكان، إن كان في مكان يقبله كالقيام والقعود، والاضطجاع، والانبطاح (ص ٣١٤).

(ي)

٢١٧ ـ **اليبوسة**: كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب، عسر الترك له والعودة إلى شكله الطبيعي (ص ٢٩٦).

٢١٨ ـ **اليقين**: هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره بحال (ص ٢٣٥).

قائمة بأهم المصادر والمراجع المستعملة في الشرح

- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥).
- أبو إسحاق الشيرازي الفيروزابادي الشافعي: اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥).
- ابن تيمية: نقض المنطق (مكتبة السنة المحمدية، القاهرة دون تاريخ).
- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨).
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد: كتاب التعريفات (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣).
- د. جميل صليبا: المنطق (منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٧).
- الخوارزمي: مفاتيح العلوم (دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ).
- ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو (منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٢).
- ابن سينا: النجاة (مطبعة السعادة بمصر، ١٩٣٨).
- السيوطي: جهد القريحة في تجريد النصيحة (دار الكتب العلمية، بيروت).
- د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧).
- د. عبد الهادي الفضلي: خلاصة المنطق (دار العالم الإسلامي، بيروت، ١٩٨١).
- الغزالي: إحياء علوم الدين (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).
- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨).
- الغزالي: تهافت الفلاسفة (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢).
- الغزالي: الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي «٣» الصادرة عن دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).
- الغزالي: القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي «٣» الصادرة عن دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).

ـ الغزالي : مشكاة الأنوار (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي «٨» ـ الصادرة عن دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).
ـ الغزالي: المضنون به على غير أهله (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي «٤» ـ الصادرة عن دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).
ـ الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس (دار الكتب العلميـة، بيروت، ١٩٨٨).
ـ الغزالي: معيار العلم في المنطق، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر، طـ٢).
ـ الغزالي: المنقذ من الظلال (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي «٧» ـ الصادرة عن دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨).
ـ الغزالي: ميزان العمل (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩).
ـ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة (دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦).
ـ ألفارابي: شرح كتاب العبارة لأرسطو (بيروت، ١٩٦٠).
ـ الكندي: رسائـل الكندي الفلسفية ـ تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريـدة (نسخة صورتها الجامعة اللبنانية عن النسخة الأصلية).
ـ المحاسبي: شرف العقل وماهيته (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦).
ـ محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧).
ـ محمد حسين البليدي: المقولات العشر ـ تحقيق د. ممدوح حقي (دار النجاح، بيروت، ١٩٧٤).
ـ د. محمد فتحي الشنيطي: المنطق ومناهج البحث (دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩).
ـ ابن منظور: لسان العرب (دار صادر، بيروت).
ـ د. مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق (دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧).

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

كتاب القياس

الموضوع	الصفحة

كتاب الحدود وهو فنان

الموضوع	الصفحة

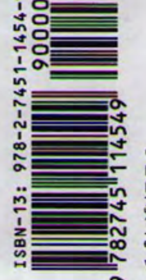
كتاب أقسام الوجود وأحكامه

هذا الكتاب

إن كتابنا هذا الموسوم بـــ **«معيار العلم في المنطق»** للإمام أبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـــ) من الكتب القيمة، والتي تحتاج في بعض مسائلها إلى الشروحات والمقارنات والإيضاحات. ومن هذا المنطلق فقد قام الشارح ببيان كل ما غمض من الألفاظ اللغوية والمصطلحات المنطقية والفلسفية اعتماداً على مصادر ومراجع عديدة أشار إليها في مواضعها، كما قارن الكثير من النصوص والتعريفات التي أوردها الغزالي بالنصوص والتعريفات التي اعتمدها غيره من الفلاسفة والمناطقة قديماً وحديثاً. وكذلك أضاف إلى المتن بعض العبارات والجمل التي ارتأى أنها تكمل المعنى المقصود أو توضحه، واعتمد في هذه الإضافات بشكل رئيسي على كتاب النجاة لابن سينا.

وزيادة في الفائدة فقد ألحق في نهاية الكتاب معجماً ألفبائيًا بالألفاظ الاصطلاحية المنطقية والفلسفية الواردة في ثنايا الكتاب.




ISBN-13: 978-2-7451-1454-9

